

Министерство образования и науки Российской Федерации  
ГОУ ВПО «Уральский государственный университет имени А. М. Горького»  
Институт по переподготовке и повышению квалификации  
преподавателей гуманитарных и социальных наук  
Межвузовский центр  
проблем гуманитарного и социально-экономического образования  
НОУ ВПО «Гуманитарный университет»  
Институт философии и права Уральского отделения РАН  
Уральская государственная архитектурно-художественная академия  
Уральское отделение Российского Философского общества

ЧЕТВЕРТЫЕ ЛОЙФМАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

## ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КАРТИНА МИРА

Материалы Всероссийской научной конференции  
(Екатеринбург, 17–18 декабря 2009 г.)

Том 1

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2009

ББК Ю25  
Ф 563

*Печатается по решению Межвузовского центра проблем  
гуманитарного и социально-экономического  
образования Рособразования при УрГУ*

*Издание материалов конференции  
осуществлено при финансовой поддержке  
гуманитарно-политологического центра  
«Стратегия» (президент — Г. Э. Бурбулис)*

Редакционная коллегия:

Бадкова Т. А., Гончаров С. З., Горбушов А. А.,  
Ким В. В. (*отв. редактор*), Копалов В. И.,  
Мирошников Ю. И., Мясникова Л. А., Целищев Н. Н.

Ф 563      **Философское мировоззрение и картина мира.** Четвертые Лойф-  
мановские чтения : материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург,  
17–18 дек. 2009 г.) / [отв. ред. В. В. Ким]. — Екатеринбург : Изд-во Урал.  
ун-та, 2009. — Т. 1. — 380 с.

ISBN 978-5-7525-4008-0 (т. 1). — ISBN 978-5-7525-4007-3

ББК Ю25

ISBN 978-5-7525-4008-0 (т. 1)  
ISBN 978-5-7525-4007-3

© Коллектив авторов, 2009

## **...по волнам нашей памяти... УЧИТЕЛЬ**

### **ЕСЛИ НОША ТЯЖЕЛА — ДЕРЖИСЬ ЗА НЕЕ**

*Интервью И. Я. Лойфмана, взятые слушателями кафедры философии  
42 набора ИПК Маклаковым В. Т. и Бекаревым А. М. в декабре 1987 г.*

**Редакция стенгазеты** «За овладение марксизмом»: Дорогой Исаак Яковлевич! Оперативная редакция 42 набора слушателей кафедры философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при УрГУ решила воспользоваться редкостным юбилейным моментом и получить (от Вас) интервью. Надеемся на Вашу отзывчивость и искренность. Не сомневаемся, что Ваш богатый знанием и мудростью жизненный багаж интересен для все еще не юбиляров. Поздравляя Вас с наступившим 60-летием, желаем прежней работоспособности, творчества, здоровья, богатых проявлений немалого жизненного и профессионального опыта, благополучия Вашей семье.

**И. Я. Лойфман:** Спасибо за внимание.

**Ред.:** Расскажите поначалу о родительской семье: кто были Ваши родители, чем занимались, как Вас воспитывали? Кто вообще повлиял на Вас в молодости?

**И. Я.:** Для социологов я интеллигент в первом поколении. Дед по матери был красильщиком, дед по отцу — мясником. Образование отца — бухгалтерские курсы, интерес к исторической книге — от него. Мать окончила четырехклассное училище, воспитывала троих детей, вела подсобное хозяйство. Воспитывали две великие литературы — русская и украинская. Воспитывали В. Маяковский и Н. Островский (собирался за него дописать «Рожденные бурей»). В школьные годы на меня, младшего в семье, сильно влияли сестра, которая стала врачом, и брат, который стал ученым-филологом (оппонентом по его диссертации выступал академик В. В. Виноградов).

**Ред.:** Детство Ваше пришлось на 30-е годы. Отношение к этому времени в период нынешней перестройки не назовешь однозначным, утвердилось настроение осуждения, скажем так, тяжелых деформаций социализма. Вышли в свет соответствующие произведения А. Рыбакова («Дети Арбата») и Ю. Нагибина («Встань и иди»), материалы о трагических судьбах М. Булгакова, О. Мандельштама и т. п. Интересно, каков Ваш, пусть детский образ того времени и Ваше отношение к нынешним суждениям по поводу 30-х?

**И. Я.:** 30-е годы для меня — это годы первых пятилеток, гигантского рывка страны вперед. Главный жизненный импульс «Время, вперед!» я получил в

30-е годы. Крепко запечатались в детском сознании война в Испании, покорение Северного полюса. Стал событием выход в свет «Краткого курса истории ВКП/б/». Пошли в газетах статьи о работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», о категориях диалектики, о том кто такие Гегель и Фейербах и т. д. Мой первоначальный интерес к философии сформировался в 30-е годы. Тогда же учеником 6-го класса делал выписки из «Материализма и эмпириокритицизма» о том, что такое материя. Деформации социализма, о которых повествуют А. Рыбаков и Ю. Нагибин, не должны заслонять главного течения жизни.

**Ред.:** Что же было потом, после войны, конец которой Вы застали 18-летним юношей? Ваше первичное профессиональное образование — физическое, затем — прорыв в философию и это, как говорится, надолго. Почему? Что влияло на профессиональный выбор, его зигзаги? Ведь расхожей формулой «профессионал (физик ли, биолог, историк), ставший философом, — неудавшийся профессионал», здесь, вероятно, не обойтись?

**И. Я.:** В годы Великой Отечественной войны работал на свердловском заводе № 734 (ныне завод резино-технических изделий), учился в школе рабочей молодежи, увлекался историей дипломатии и даже хотел поступить в Институт международных отношений. Аттестат зрелости получил в 1946 г. Общая тяга на физические специальности увлекла и меня. На физическом факультете Уральского университета, где я учился, курс лекций по философии ярко читал Л. Н. Коган, интерес к философским вопросам физики культивировал академик С. В. Вонсовский. Студенческий доклад по критике «физического» идеализма — моя первая философская работа. Спустя годы С. В. Вонсовский выступил оппонентом по моей кандидатской диссертации «Историческое развитие и философское значение категорий притяжения и отталкивания», которую я подготовил под руководством М. Н. Руткевича.

**Ред.:** Зная Вас со второй половины 60-х, со студенческой скамьи следя за Вашими работами и общаясь с Вами, можно представить эволюцию Ваших научных интересов и занятий, их спектр: прежде философские вопросы естествознания (физики), теория отражения с выходом в гносеологию, логико-категориальный аппарат диалектики в его методологическом измерении; ныне — научная картина мира, познавательный образ и его структура, наконец, самобытность философии как духовного феномена и мировоззренческий потенциал марксизма. Но это внешняя сторона изменения Ваших интересов, которая, вероятно, не совпадает с внутренним духовным развитием. Если не секрет, немного об этом, о движении Вашего «субъективного духа».

**И. Я.:** Мы живем во времени, а время живет в нас. Мой научный интерес закономерно перемещался от общенаучных категорий к научной картине мира и далее — к научному мировоззрению. Конечно, дух времени в этом возвышении присутствует.

**Ред.:** Философ, представляющий определенную деятельность и общественную потребность, претендует на многое — выявление сути, открытие смыслов и значений, а его возможности между тем, мягко говоря, скромные. Вы не воспринимаете это положение драматически? Задевает ли Вас знакомая строчка русского поэта философического направления (любомудра) Е. Баратынского:

Философ я: у вас в глазах  
Мое ничтожество я знаю...?

**И. Я.:** Драмы нет, если верить, что в результате своей деятельности в мире уже прибавилось чуточку разумного.

**Ред.:** Прошедший 15–20-летний период назвали «эпохой застоя». Много неслестного в этой связи слышится в адрес философии: обвинения в схоластике, догматике, цитатничестве и буквальном следовании партийным документам. Вместе с тем Ваше профессиональное дело в большой мере пришлось на это время, и Вы заинтересованно и плодотворно работали. Поэтому как Вы лично воспринимаете нынешнюю критическую (т. е. полную критики и критиканства) ситуацию?

**И. Я.:** В кривом зеркале некоторых публицистов наша история изображается как годы культа, волюнтаризма, застоя. Негативизм столь же вреден, как и апологетика. Страна шла вперед, и наш научно-педагогический труд был моментом этого движения. Другое дело, что достигнутые результаты не соответствуют потребностям общественного развития, и сейчас необходимо усилить воздействие философии на все стороны общественной жизни и познания. Необходима концептуальная перестройка философии во имя усиления и развития ее гуманистической функции.

**Ред.:** Такой, на наш взгляд, принципиальный для каждого современника, задаваемый над жизнью, вопрос. Сегодня как-то не бывало, вплоть до болезненных проявлений, обострился интерес к национальным отношениям. Витийствует общество «Память», прогремело наше свердловское «отечественное» «Отечество». Как Вы рассматриваете и оцениваете поднятую ими антисемитскую волну?

**И. Я.:** Когда читаешь сегодняшнюю прессу об их выступлениях, публикации представителей этих организаций, того же Пинаева в «Нашем современнике», то у меня это вызывает естественное чувство протеста: как такое возможно в наши дни? С социалистической демократией и гласностью, от которой эти выступления будто бы делаются, они несовместимы. Даже если вспомнить 30-е годы с их отклонениями и крайностями, тогда этого не было. Прав Анатолий Приставкин, вспоминая в своем интервью (*имеется в виду интервью информационной программе «Взгляд»*) отношения в детском доме на фоне бедствий малых народностей в эти годы, когда говорит: мы все-таки были интернационалистами. Так что сегодняшние выступления — это, конечно, негативные явления. И они меня задевают. Жаль, что они получают какое-то содействие и огласку, это своего рода капля дегтя в бочке меда, особенно в юбилейный год 70-летия Октября.

**Ред.:** Сколько было у Вас аспирантов? Какие качества Вы рассматриваете в человеке, выбирая аспиранта? Часто приходилось слышать от студентов или выпускников об их желании работать с И. Я. Лойфманом. Если такое желание выражено, вы всегда идете навстречу (Или: все-таки происходит выбор — он за Вами, или...?) Вам часто приходится определять темы, названия исследований.

**И. Я.:** Тридцать два моих аспиранта успешно защитили диссертации. У аспирантов и его научного руководителя должны быть общие научные интересы и общая ответственность. Тогда успех обеспечен. Конъюнктурные соображения науке противопоказаны.

**Ред.:** Традиционно результат научно-педагогического влияния ученого выражают так: школа, направление, последователи, ученики. Этот вопрос может показаться нескромным: применяете ли Вы эти мерки в оценке собственного научно-педагогического воздействия, или к ним дело не сводится?

**И. Я.:** Бесспорно, что у нас есть своя философская школа и свое направление в разработке теории отражения и теории диалектики. В этом отношении мы никому не уступаем.

**Ред.:** Вы много работаете. Существует представление, что Вы все успеваете. Или это легенда? А, может быть, Вы взяли на вооружение методику А. А. Любищева? Как складывается Ваш рабочий день?

**И. Я.:** Приходится успевать. К методике А. А. Любищева отношусь отрицательно. Просто не нужно откладывать на завтра то, что можно сделать сегодня.

**Ред.:** Расскажите о Ваших увлечениях, непрофессиональных интересах. Ваши, как говорит литературный герой, «хобби»?

**И. Я.:** Давнее увлечение — афористика и стихотворения в прозе. Но как-то так получается, что непрофессиональный интерес, так или иначе, втягивается в сферу профессиональной деятельности.

**Ред.:** Ваша семья очень разнообразна по профессиональному представительству: Вы — философ, жена — медик, а дочь — учится на филологическом. Как прокомментировать этот выбор?

**И. Я.:** Дети не обязаны копировать путь родителей. У них иные задатки, иные творческие интересы.

**Ред.:** Сегодня наблюдается литературно-журнальный бум. Что Вы выписываете, какие произведения произвели на Вас наибольшее впечатление?

**И. Я.:** Обычно выписываю «Новый мир» и «Дружбу народов». Из крупных произведений выделил бы «Плаху» Ч. Айтматова, из мелких художественных форм, которыми больше увлекаюсь, — «Мгновения» Ю. Бондарева и «Затеси» А. Астафьева. Замечу попутно, что публицистика Ю. Бондарева и В. Астафьева меня не вдохновляет.

**Ред.:** Вы любите путешествовать. Один из нас оказался как-то вместе с Вашей семьей в поездке в старинный город Переславль-Залесский. Какие в этих поездках у Вас самые крупные и запомнившиеся «приобретения»?

**И. Я.:** В путешествиях меня более всего привлекает история и природа. Из поездки в Переславль-Залесский запомнились Спас нерукотворный, Плещеево озеро, ботик Петра I, а также ярославские вишни.

**Ред.:** (В. Т. Маклаков) — Это те самые вишни, которые мы коллективно уничтожили возле Федоровского монастыря? Замечательно, что Вы об этом помните.

**Ред.:** Ваша симпатия к В. В. Киму давняя и, казалось бы, понятная. И вместе с тем в Вашем союзе есть какая-то человеческая тайна.

Несколько слов на тему «Ким в моей жизни».

**И. Я.:** Тайны здесь нет. С В. В. Кимом меня уже много лет связывает взаимная и деятельная симпатия, которая и строить и жить помогает, усиливает положительные качества каждого, и недостатки каждого нейтрализует. Здесь как раз тот случай, когда свободное развитие каждого является условием свободного развития обоих.

**Ред.:** На лекции Вы как-то приводили пример о присутствии паров этилового спирта в Космосе. Казалось, что Вы носитель трезвого мышления и трезвого образа жизни, а эти детали — признак многознания. Поэтому вопрос о ваших пристрастиях, вкусах и любимых блюдах?

**И. Я.:** Судьба крымского винограда, о которой рассказал Ю. Черниченко, не оставила никого равнодушным, тем более, что португальский портвейн поступает к нам нерегулярно.

**Ред.:** Мы знаем Ваше решение основного вопроса философии. А вопрос о смысле жизни является решенным?

**И. Я.:** — В чем жизни смысл?

Конечно, в ней самой:

Чтоб цвел цветок,

Чтоб падал снег зимой,

Чтобы звезда горела неизменно,

Чтоб ночь и день

Друг другу шли на смену...

То отпускались,

То слетали б листья...

И все — без выгоды,

Все — без корысти...

**Ред.:** Кто Вам ближе (с кем интереснее) — студенты или слушатели ИПК? Судя по опыту последних лет, меняются и в какую сторону слушатели (кроме того, что средний возраст их, несомненно, растет, — ведь мы стареем)?

**И. Я.:** Мне близки и интересны люди, с которыми я работал и работаю. И школьники, и студенты, и слушатели ИПК. На каждом новом витке жизненного пути — свои задачи — все более сложные. Сейчас в ИПК учебный процесс смыкается все больше с научным поиском. Но чем сложнее задача, тем интереснее работать и жить.

**Ред.:** Вы, конечно, знаете, что «Исаак» с древнееврейского переводится «он будет смеяться». Относите ли Вы этимологический смысл этого имени к себе? Над чем Вы внутренне или внешне смеетесь? Ценность юмора для Вас?

**И. Я.:** Солидарен в этом вопросе с академиком П. Л. Капицей. Тот, кто не понимает юмора — безнадежный человек. От него нельзя ждать ничего серьезного

**Ред.:** Спасибо. Ваши пожелания, Исаак Яковлевич, слушателям — читателям и замечания нам, интервьюерам.

**И. Я.:** В заключение позвольте такой совет: *Если Ваша ноша тяжела, держитесь за нее.*

В. В. Ким

*Засл. работник высшей школы РФ,  
д-р филос. н., профессор, зав. кафедрой  
философии и культурологии ИППК УрГУ*

## УРОКИ ИСААКА ЛОЙФМАНА

Прошло уже целое пятилетие, как мы проводили в последний путь Исаака Яковлевича Лойфмана. Этого времени достаточно, чтобы мелочи повседневной суеты истерлись, все наносное и поверхностное ушло, чтобы по-настоящему оценить масштаб личности, чтобы вырисовалась наглядно фигура выдающегося учения и тогда труды И. Я. Лойфмана займут достойное и подобающее место в ряду с другими, выполненными в рамках марксистской парадигмы.

Следуя поговорке — «великое видится издалека», я уверен, что придет еще время, когда философия советского периода станет предметом тщательного изучения и тогда труды И. Я. Лойфмана займут достойное и подобающее место в ряду с другими, выполненными в рамках марксистской парадигмы.

В данном кратком сообщении мне хочется поделиться с теми уроками, которые лично я вынес за долгие годы совместной работы и дружеского общения с И. Я. Лойфманом на философском факультете и Институте по переподготовке и повышения квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук (ИППК) при Уральском государственном университете имени А. М. Горького. Более чем за 40 лет знакомства с ним, я очень многому научился у него, считаю большой удачей моей жизни, что работал все эти годы вместе: он для меня всегда был и оставался высоким примером и образцом. И те важные уроки, которые я вынес в период совместной работы с И. Я. Лойфманом, будут не безынтересны другим. По крайней мере, можно обратиться к четырем следующим урокам.

1. Прежде всего, следует обратить внимание на *стойкость и великодушие*, проявленное И. Я. Лойфманом на жизненном пути, на его отношение к жизни и к долгу.

В стенах университета, которым он гордился, которого очень любил, в период его работы на философском факультете (*кстати, он внес исключительный вклад в становление и развитие факультета*) неоднократно сталкивался несправедливостью, даже иногда враждебностью, вплоть до отлучения его от студентов. Можно только сожалеть, что ряд поколений студентов университета не прошли его мастер-классы. Однако И. Я. Лойфман не сломался, не ужесточился, не озлобился, избежал всяких комплексов. За долгие годы совместной работы и почти ежедневного общения я никогда не слышал от него ни одного худого слова о ком-то. Это — не скрытность или осторожность, а было его принципом, глубокое понимание им сложности жизни и природы человеческого существа. Достоинство, по-человечески, все перенес, сохранил доброе отношение к людям, проявил в высшей степени великодушие (доходившее до христианского всепрощенчества) к тем, кто делал ему зло. Его человечность и милосердие — это ответственность и высокое понимание долга перед людьми и жизнью. И. Я. Лойфман любил, тонко чувствовал и понимал восточную мудрость: «Исполняй свой долг, не думая об ис-



ходе; Исполняй свой долг, принесет ли это тебе счастье или несчастье; Кто исполняет долг спокойно, не радуясь, не печальясь, встречает любые последствия; Тот поистине велик душою». Так и И. Я. Лойфман, стоически перенеся превратности жизни и достойно выполнив свой долг, действительно был велик душою!

2. Такое исполнение жизненного долга, мне представляется, было определено его **принципиальностью и верностью**, однажды выработанным убеждениям. Его отличали определенность мировоззренческой ориентации и методологических принципов. Ясность исходных принципов позволяли ему всегда оставаться честным, иметь определенные критерии оценки реалий жизни и оценки результатов творчества других. В условиях нигилистического отношения к наследию К. Маркса, повального отказа от научно-материалистического мировоззрения с позиции вульгарного, либерально-буржуазного, постмодернистского и т. п. мировоззрений, И. Я. Лойфман сохранил верность диалектико-материалистической философии, творчески ее развивая. Причем, он никому ее не навязывал, толерантно, с пониманием относясь к другим многообразным типам и формам, способам и версиям, жанрам и видам философствования. Не случайно многие философы, работающие в самых различных версиях и жанрах философствования, считают его своим учителем.

3. Определенность мировоззренческой ориентации и методологических принципов основывались на **генерирующей способности и инновационной направленности его ума**, что позволили на протяжении всего творческого пути И. Я. Лойфману находиться на передних рубежах философских исследований. Поразительно его умение в поисках истины находить точки роста философских идей: в 60-е годы он сумел избежать крайностей «онтологизма» — «гносеологизма», и через глубокую разработку понятийно-категориального аппарата диалектики как логоса (языка) философии перейти к глубокому исследованию проблем эпистемологии в 80-е годы. Особый интерес представляет всесторонняя разработка им научной картины мира (НКМ) как формы знания метатеоретического уровня, обусловленной внутринаучными и внеучными (социо-культурными) факторами. Логичным в этой связи является его интерес, проявленный впоследствии к проблемам культуры, ее универсалиям и максимам. Все это свидетельствует о его способности генерировать фундаментальные идеи, формировать приоритетные направления исследования, тем самым всегда находиться на острие роста научного знания.

4. Генерируя новые идеи, И. Я. Лойфман **щедро и бескорыстно** ими делился не только с коллегами, но особенно с учениками. Здесь он преподавал важный урок всем — как следует относиться к ученикам. Ведь часто крупных ученых при жизни окружали многочисленные ученики, а после их ухода учеников не оставалось. По-видимому, все дело в самом крупном ученом, в его ревностном или предвзятом отношении к успехам учеников при жизни. Ученик же для И. Я. Лойфмана — прежде всего его коллега, по отношению которому не допускалось никакой назидательности; только заинтересованное, доброжелательное и уважительное отношение. Больше того, он любил учеников, умел радоваться их достижениям, не проявлял ни грана ревности или зависти к успехам учеников, наоборот, ими гордился, немало способствовал сам этим успехам. Когда

он знакомился с рукописями диссертации или монографии, статьи или тезисов, выполненных его учениками, как правило, он вносил новые идеи и делал существенные правки. Однако нет ни одной публикации, где бы рядом с именем ученика-автора стояла его фамилия (хотя, по существу, могла бы и стоять). Он этого не позволял, несмотря на то, что вносил свои идеи и переписывал целые страницы. Он мне говорил, что все равно автор-ученик самостоятельно шел к этим идеям. Такое отношение к ученикам — это настоящее наставничество, Учительство с большой буквы.

\* \* \*

Все сказанное — свидетельство цельности личности И. Я. Лойфмана, его человечности, порядочности, принципиальности, бескорыстия и высокой философской мудрости. С ним было и просто, и комфортно общаться. Его уроки живы и будут продолжаться в его многочисленных учениках и последователях, в частности и через *его Школу-семинар докторантов* в ИППК и Межвузовском Центре по проблемам гуманитарного и социально-экономического образования Федерального агентства по образованию РФ при УрГУ. Только за годы работы семинара под непосредственным руководством И. Я. Лойфмана защитили докторские диссертации 70 человек, а после его ухода, за пятилетие, защитили докторские диссертации в Екатеринбурге, Тюмени, Омске, Кирове и Москве 13 человек, подготовившие свои работы на базе Школы-семинара докторантов. Есть надежда, что мы сохраним и в дальнейшем работу Школы-семинара докторантов, ибо в настоящее время активно подключились к этой работе те, кто прошел эту Школу-семинар. Так общими усилиями можно и нужно продолжить его дело, тем самым приумножить отчасти успехи Уральской философской школы, одним из ключевых фигур которой был И. Я. Лойфман.

В. В. Скоробогачкий

*Д-р филос. н., профессор, 1-й проректор  
Уральской государственной академии  
государственной службы*

## УЧИТЕЛЬ

Эта публикация — фрагмент рукописи книги «Бурбулис и другие. Портрет героя на фоне времени». Пять лет прошло с того дня, когда, вернувшись с похорон, я сел за письменный стол и в течение нескольких часов, пока не улеглись впечатления, постарался записать то, что всплыло в памяти. Прошло пять лет, но кажется, что — вечность. Наверное, в такие минуты, когда отчетливо сознаешь невозможность встретиться с ним, задать вопрос или что-то рассказать ему, ты становишься безнадежно взрослым...

Исаак Яковлевич Лойфман — если не единственный, то первый учитель Г. Б., первый в том смысле, что его место не займет никто и никогда. Знал ли это сам Г. Б. в студенческие годы, пожалуй, и неважно; постоянное присутствие Лойфмана было его наказанием и его счастьем.

Невысокого роста, скорее щуплый, как неповзрослевший мальчик, скромно державшийся, несмотря на свои регалии и звания, он старался не бросаться в глаза, оставаться на втором плане. И. Я. был очень щепетилен и экономен в подаче себя на публике, был — застенчив. Но через короткое время его уже нельзя было не замечать — до первой реплики или жеста. Он был удивительно похож на Канта — не характером мышления, не направлением или калибром идей; похож по-человечески — внешним видом, образом жизни и исповедуемыми ценностями. Маленький и незаметный, он был велик и огромен — учениками. Его окружал незримый колледж, по выражению Ю. Мирошникова (или И. Субботина), учеников, определить число которых трудно даже приблизительно. Среди приближенных к нему были свои ступени посвящения и степени близости. Учитель Лойфман соприкасался со многими сотнями, может быть, с тысячей человек, подавляющее большинство которых было профессиональными преподавателями высшей школы. И если каждый из них передал часть полученного от И. Я. своей тысяче студентов, то счет молодых людей, попавших в орбиту духовного влияния И. Я. пойдет на миллион. Эта приблизительная арифметика, сделанные на скорую руку расчеты, которые, скорее всего, следует удвоить или утроить, была смутно ясна нам и ранее. Но не было повода для того, чтобы задуматься о масштабах личности этого маленького, скромного, с житейской точки зрения хрупкого человека. Чтобы в должной мере этот масштаб увидеть, почувствовать и оценить, нужно было дожидаться его семидесятипятилетнего юбилея и последовавшей через пятнадцать месяцев (5 марта 2004 года) скоропостижной смерти.

Его всегда окружали ученики. Во вторник, с восемнадцати до двадцати часов — неизменное время его консультаций на кафедре. Как-то на пятом курсе я с ужасом обнаружил, что за окном — вечер, на часах — начало восьмого, а у меня — плановая презентация доклада по спецкурсу Исаака Яковлевича. Ходьбы до университета было десять минут, но у нас дома в это время сидела уже изрядно подгулявшая компания однокурсников, и я был в одном градусе с ними. Кое-как «причесав» мысли и наскоро собрав бумаги, я влетел на кафедру и робко вошел в большую комнату, где за столом для заседаний (оставшимся от совнархоза, буквой «Т») сидел И. Я. Сидел он на месте председательствующего, что немного облегчало мое положение, поскольку я устроился справа от него и поодаль, метра за три-четыре, стараясь при этом не дышать в его сторону. Он, очевидно, сразу оценил мое состояние, но сделал вид, что ничего не заметил, взял текст моего доклада, стал медленно просматривать его, скорее, для того, чтобы я пришел в себя.

Надо сказать, что на этот доклад я возлагал большие надежды. Дело в том, что спецкурс И. Я. был посвящен современной научной картине мира. Базовым знанием для НКМ в интерпретации И. Я. была его любимая физика во всех ее видах: элементарные частицы, протоны-нейтроны-электроны, молекулы, квазары, черные дыры, белые карлики и галактики были большими и малыми кирпичиками мироздания, его фундаментом и стенами, а собственно жизнь, живая природа, историческая жизнь общества и человек казались мне какими-то квартирантами, приживалами в этом мире, выстроенном И. Я. И весь свой пафос я обрушил на основоположения его модели НКМ, предлагая поставить в центр этой модели

историю и человека. Человек — это звучит гордо, мы знали это из горьковской пьесы, не замечая, что столь высокопарные речи произносит бомж, давно утративший не только человеческое достоинство, но и человеческое лицо. Других серьезных аргументов, кроме человековедческого пафоса гуманистического марксизма (Сартр, Шафф, Гароди, Враницкий и другие «отступники» от официальной доктрины), приправленного ссылками на марксовы «Рукописи 1844 года», у меня не было. Самое главное, что у меня не было более или менее внятных принципов и приемов строительства другой, альтернативной НКМ. Может быть, именно это ощущение собственной теоретической несостоятельности заставляло меня защищаться, переключаясь на И. Я. (и не справедливую по отношению к нему, не заслуженную им) роль консерватора.

Уже через год, когда я попал в аспирантуру, он как редактор готовящегося на кафедре сборника научных статей предложил мне тему для статьи. Я мучился над нею больше года, мы многократно обсуждали с И. Я. черновики, которые я беспрестанно переделывал. Казалось, его не интересовал конечный результат, да в итоге статья так и не была написана. Но он сделал самое главное: научил меня уважительному отношению к сочинительству «революционных» концепций и еще научил азам непростого искусства — писать научный текст. Ибо мысль в голове студента или аспиранта и мысль, выраженная в тексте, — это две большие разницы.

Когда я закончил кандидатскую диссертацию и готовился к защите, я на всякий случай отнес на просмотр к И. Я. вариант автореферата, уже одобренный моим научным руководителем. И. Я. в очередной вторник подверг рукопись очень жесткой и обидной (для моего самолюбия, самолюбия человека, который вообразил, что он уже оседлал Пегаса науки) критике. Он не просто показал и разобрал неудачные места автореферата, он объяснил мне жанровые правила (принципы), в соответствии с которыми такие тексты пишутся, и с той поры это слово «жанр» и сопутствующие ему требования остаются для меня на переднем плане. Я тогда не сказал И. Я., что вариант автореферата уже получил одобрение моего руководителя, и я никогда не говорил об этом инциденте моему руководителю, Владимиру Ильичу Плотникову, до этой минуты.

Мне кажется, что эти правила не родились в его голове, не были рассудочными положениями, а коренились в самой его натуре, которую он строил всю свою жизнь. Он не старался быть таким, каким мы его видели, он таким и был. Он так жил. В этом отношении И. Я. был скроен как английский джентльмен: корректность, соответствие принятому в данной ситуации, уместность и неброскость — все это было в нем, и цвет галстука, и костюм, и манеры. И показателен один из его анекдотов. Три дамы обсуждают, какой подарок можно сделать джентльмену. Первая предлагает — трость. Остальные — у джентльмена уже есть трость. Вторая — книгу. Но у джентльмена уже есть книга, возражают две другие дамы... Все, можно смеяться. Как смеялся И. Я. — это отдельный сюжет и для другого пера. О характере его юмора говорит реплика, которой он иногда сопровождал разбор очередной рукописи: что о том — не то, а что — то, не о том.

Вот эта корректность джентльмена, воспитанная им в себе самом и определившая его жизненный стиль, отражалась соответствующим образом в сфере

профессиональных занятий. Если говорить о теоретических исследованиях, его корректность проявлялась здесь как осторожность и вдумчивость в постановке проблемы, в определении цели и задач поиска, тщательность и строгость определений. Принципы и категории — два основных инструмента его мышления. В области педагогической, работы со студентами, аспирантами и слушателями его джентльменство — уважительное отношение к младшему, на «вы». Обращение по имени (вполне и как-то по-лойфмановски сочетаемое с «вы») было знаком особого расположения, укорачивало дистанцию, но никогда ее не отменяло, причем особенно тщательно оберегал ее И. Я. Я не думаю, что он боялся излишней вольности или фамильярности со стороны младшего, просто ему было так удобнее строить свои отношения с другими — как равный с равным, без официальной иерархии, но с предполагаемым добровольным подчинением ученика учителю. Учитель — он был им по призванию и по сути (натуре), которую он в себе сложил.

Минуты общения с ним на равных были, но не часто. Лет через пятнадцать после нашего первого знакомства мы возвращались вечером от Ауловых, где в семейно-кафедральном кругу отмечали Сашкину защиту. Путь был не близким, от МЖК до Восточной, но уж очень хорош был майский вечер. Г. Б. шел впереди с Г. В. Мокроносовым (тогда как раз решался вопрос о его переходе с кафедры философии УПИ в ИПК Минцветмета, в чем принимал участие и Г. В.), а мы с Наташей остались вместе с И. Я. Тогда мы впервые услышали его «лайф-стори» — эвакуация, вечерняя школа с золотой медалью, ученик токаря в 14 лет на оборонном заводе (а какой завод в 41–42 годах на Урале не был оборонным?), физфак университета, семь лет учителем физики в школе рабочей молодежи, и только в начале четвертого десятка — бурный старт в науке: несколько лет работы в УПИ, переход в университет на кафедру к М. Н. Руткевичу и одновременно — защита кандидатской (в 1962 году). Общий тон биографии — человек, который сделал себя сам, собственными усилиями. Он не был человеком никакой партии, не пользовался, более того, не умел пользоваться протекцией — не то чтобы он не нуждался в ней, она была ему органически чужда, противна натуре, ибо нарушала принципы равенства и обязательности труда для достижения не только целей, но и определенных статусов и рангов, научных и социальных. Исходные начала протестантской этики довольно резко выделяли И. Я. на общем фоне, придавали ему облик неотмирного человека, усиливая сходство с кенигсбергским профессором. (Что-то из этого я ощущал смутно, не смог бы тогда сформулировать так, как сегодня, когда сквозь глубину пережитых лет прошлое видится более отчетливо и выпукло. И еще важно, что в этом отношении я чувствовал определенное сродство с ним.) Среди учителей И. Я. числил двоих — академика-физика С. Вонсовского и М. Н. Руткевича.

До сих пор не знаю, почему он выбрал меня на роль организатора банкета по поводу его пятидесятилетия. Не важно, почему, но дорожу этим знаком внимания и человеческого доверия. Деньги, список гостей, приглашения, множество других щепетильных вопросов, неизбежно возникающих в таком случае: это была короткая сессия в школе человеческого общения Лойфмана.

Меня всегда удивляло, откуда он знал, что мне может быть интересно в мире книг, и не просто интересно, а на пользу дела, необходимо для моего формиро-

вания именно сейчас; откуда он знал, что в этой книге я найду какие-то ответы на вопросы, застрявшие у меня в голове сегодня или могущие возникнуть завтра. Откуда он знал про эти вопросы? Он как будто предвосхищал траекторию моего научного развития и в ее критических, переломных (поворотных) точках оказывался в нужном месте и в нужное время. Так, опытный гроссмейстер хранит в памяти десятки дебютных вариантов с различными ответвлениями и может подсказать новичку — не оптимальный ход, а монографию, которая может помочь в анализе вашей партии. Правда, и здесь я однажды постарался занять «особую позицию». Как-то в сентябре 1979 года на первом заседании кафедры в новом учебном году он предложил мне, в числе других коллег, дать разбор какой-то только что вышедшей в свет книги по диалектическому материализму. Но молодого кандидата философских наук тогда несло почти как Бендера. Во-первых, я заявил, что философия не наука, но на замечание Даниила Пивоварова: откажись от диплома, где написано: кандидат не философии, а философских наук, я ответил в том духе, что дипломами мне рано разбрасываться. А во-вторых, я отказался от реферирования предложенной книги под тем предлогом, что отныне книг по диалектическому материализму я больше читать не буду. И. Я. свел все к шутке, посетовав на умственные перегрузки, которыми иногда сопровождается защита диссертаций. Он был мудрее остальных и сразу погасил возможную дискуссию, которая при должной раскрутке вышла бы мне, да и кафедре в целом, что называется, боком.

И, возвращаясь к моему докладу по спецкурсу, задаюсь вопросом: от чего уберегал меня И. Я.? Прежде всего — от негативной критики как способа решения проблемы. Если мне не нравится физика, еще не факт, что я найду то, что мне нужно, на противоположной стороне. Физика в 1973 году была наукой, относительно свободной от идеологического контроля. Все семь лет стройотрядовской жизни я провел в рядом с физиками, и как отблеск уходящей эпохи Шестидесятых у нас часто разгорались споры между «физиками», с одной стороны, и «лириками», то есть философами, с другой. Меня удивляло, почему историки в этих спорах помалкивают. А они знали, почему. Я — не знал. А еще знал Лойфман ту простую истину, что есть история и история, то есть советская историческая наука в ее идеологической упаковке. Мне бы вспомнить, кто срывал почти все номера нашего «Логоса» и уносил в партком для цензуры, иногда — безвозвратно?! Шихов, секретарь парткома и декан исторического факультета. Кому наша группа отличников-диаматчиков в пятом семестре (январь 1972 года) с грехом пополам сдала экзамен по новейшей истории? Все тому же Владимиру Ивановичу Шихову. Хорошо, что куратор нашей группы Г. И. Бондарев вовремя вмешался в ход экзамена, и мы отделались потерей балла, а не стипендии. Четверка хуже пятерки, но лучше двойки. Париж стоит мессы. Главное обвинение со стороны экзаменатора заключалось в том, что наше мышление было по существу ревизионистским, что мы не владели твердо азбучными формулами марксизма (как он его понимал). Нельзя употреблять термин «социализация земли» как синоним ее обобществления. Нельзя утверждать, что буржуазная Европа нам ближе, чем восставшие против империализма Африка или Латинская Америка. Даже географически. И так далее.

При этом В. И. Шихов вовсе не был каким-то монстром. Позднее, в своей преподавательской жизни я немного познакомился с ним и смог оценить и его образованность, и эрудицию, и благожелательность в повседневной жизни. Но при слове «партия» и ряда производных от него он преображался. В него как будто вселялся дух (или демон) сороковых с их ригоризмом, пуристическим отношением к самым безобидным высказываниям или поступкам, словно оживал Савонарола — инквизитор, бдительно хранящий чистоту марксистско-ленинского завета. С годами, когда застой размывал идеологические основы у самых стойких носителей принципа партийности, он становился все более «покладистым» и добродушным, утрачивая вкус к лингвистическому анализу того, что его окружало.

И. Я. был не против моих увлечений историей. Он пытался довести до моего сознания простую истину: поле исторического знания вдоль и поперек заминировано идеологическими «ловушками». И дело даже не в том, что они срабатывают, часто неожиданно и с большим ущербом для тебя. В конце концов, каждый сам выбирает дорогу. Дело в том, что по причине идеологического «заражения» историческое знание не является доброкачественным и потому мало пригодно для дальнейшей переработки. И в качестве позитивного выхода из ситуации он предложил мне разработать спецкурс по историческим формам диалектики (Платон-Гегель-Маркс), соединив в одно целое и мой интерес к истории, и предмет профессиональных занятий. Это определило мою судьбу в науке на всю последующую жизнь, за что я ему сегодня, 14 марта 2004 года, бесконечно благодарен. Тем более, что первую книгу, с которой я начал изучение древнегреческой культуры и философии, был 3-й том «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева, который несколькими годами раньше мне предусмотрительно подарили Бурбулисы.

Характеризуя духовную атмосферу, которая существовала на факультете в конце 60-х — середине 70-х годов, надо задуматься о следующем. С одной стороны, большинство из нас были средними советскими людьми, разделявшими основные принципы советского образа жизни и мышления. Мы не были диссидентами, инакомыслящими и т. п., ни студенты, ни преподаватели. Хорошо это или плохо — вопрос отдельный и достаточно спорный. Но пока я хочу сказать о другом. Почему, будучи вполне ортодоксальными в бытовом поведении, мы становились иными, когда приступали к предмету своих научных занятий (как бы громко это ни звучало по отношению к студенту 3–4-го курса, но мы с самого начала относились к будущей профессии вполне серьезно, подражая старшим и в соответствии с установками того времени — «Иду на грозу», «Неизбежность странного мира», «Сто четыре страницы про любовь», «Открытая книга», «Девять дней одного года» (книги и фильмы перемешаны здесь в одном списке). В общем, по Пушкину: «Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон, в заботы суетного света он малодушно погружен...». Приступая к своему предмету, мы входили в иной мир, оказываясь как бы за пределами своего времени. Образ «избранных», «жрецов прекрасного (истины)» становился образцом профессионального поведения. В этой сфере на второй план отходили практические соображения и рожденные идеологией опасения, ограничения и страхи. Здесь не было другого закона, кроме свободного и бескорыстного поиска истины, этой синей птицы науки (как чуть позднее об этом пел Макаревич). Ученый был обречен на



свободу, она была его испытанием, его заданием, его воздухом. Подобно тому, как не было иного закона у ветра, орла и сердца девы.

Насколько получалось быть свободным — другое дело. Самое трудное — освободиться от внутреннего цензора, внутренней несвободы, порождаемой склонностью следовать шаблонам, доверять авторитетам (Руткевич на лекциях неустанно повторял: сомневайтесь во всем, все проверяйте на обоснованность, не доверяйте на слово никому. Это — Руткевич, которого и тогда, и позднее обвиняли в догматизме, идеологическом сервилизме и многих других смертных грехах. Точка зрения повседневности хороша тем, что освобождает меня от этих заклинаний — в сфере моего опыта Михаил Николаевич до сих пор выглядит иначе; по крайней мере, в своих отношениях со студенческой аудиторией он был искренен, уверен в себе и высоко держал голову, в прямом и переносном смысле, — положение обязывало его к этой роли. Возможно, он менялся, выходя из аудитории, и в другой системе отношений, в других ситуациях он выглядел иначе — для меня это слова, не заключающие в себе плотности и тяжести достоверности, засвидетельствованной личным опытом. Что касается свободы от внешних условий, ограничений и обстоятельств — мы ею даже бравировали, демонстрируя самостоятельность оценок (правда, с опорой на раннего Маркса или Ленина и направляя острие критики против Сталина и сталинистов — Митина и К°) и независимость суждений. Самостоятельность и независимость были в моде, составляя «джентльменский набор» начинающего философа.

**Выступление Г. Б. на панихиде (10 марта 2004 года):** 35 лет назад к нам в группу первокурсников пришел на семинарское занятие по диамату доцент Лойфман. Пришел и навсегда остался с нами, все последующие годы уже были немислимы без него, его наставлений, учитель, деликатных своевременных подсказок, тонкого, доброжелательного юмора.

Он был человек добросовестный. Здесь важны оба слова. Он был добрым человеком, огромная нагрузка учительства и общения, которую он буквально тащил на себе, не была ему в тягость, он не раздражался, не спешил, он жил рядом с нами и вместе с нами, разделяя наши проблемы и радуясь нашим удачам — как своим. Он был человеком совестливым, он жил по той моральной максиме, которую часто повторял Кант: не делай другому того, чего бы ты не хотел, чтобы кто-то сделал по отношению к тебе. У этой максимы есть другая версия, не запрещающая, а направляющая: делай другому только то, чего бы ты хотел по отношению к самому себе.

Это и образывало тот особый орган деликатности и чувствительности, который был у него развит в огромной степени. Он, насколько это возможно для человека, был наделен, а точнее, он сложил в себе в течение жизни способность адекватно ощущать другого. Он обладал какой-то моральной экстрасенсорикой, которая делала невозможным в его присутствии притворяться, лгать, изворачиваться, хитрить. Он был не носителем совести, а ее живым и очень человеческим воплощением, он указывал на ошибки и вызывал в вас чувство стыда, а не наказывал или обижал или, тем более, унижал. Напротив, он старался поднять тебя выше, порой выше того, чем ты этого заслуживал. Но его доверие и широта оценки окрыляли и поднимали.



Он не был благостным, ибо был точным, цenia знание выше многого другого, он был последовательным и логичным, требуя во всем искать первоначала и принципы. Картина мира, которую он демонстрировал нам, была открытой для добра, а знание несло с собой свет надежды и порядок. Порядок — очень важное для него понятие, от этого — его порядочность и корректность, то есть соответствие правилам, которые, если они тобой найдены и признаны, должны оставаться нерушимыми. Без него мы были бы какими-то другими, и, скорее всего, хуже, чем мы есть сейчас. И теперь, когда его нет рядом с нами, мы должны удержаться на том уровне порядочности, совестливости, надежды на лучшее, на который он нас поднял. И это будет лучшим памятником ему, если вокруг нас хоть ненамного поднимется градус добра, порядка, знания и надежды — того, что образует определение человека по Лойфману.

Ю. И. Мирошников

*Д-р филос. н., профессор,  
зав. кафедрой философии УрО РАН*

## РУТКЕВИЧ И ЛОЙФМАН: ДВОЙНОЙ ПОРТРЕТ НА ФОНЕ НУЛЕВЫХ ГОДОВ

Десятки лет наше существование как философов протекало под сенью общей кроны двух уральских мыслителей — Михаила Николаевича Руткевича и Исаака Яковлевича Лойфмана. Но для всего есть своя мера и свой предел: настала пора нам шуметь собственной листвой и укрывать своими ветвями новую молодую поросль.

Им хорошо было известно, что они «у времени оба в гостях», что в новом столетии им отпущены минимальные жизненные сроки: не случайно М. Н. Руткевич все чаще вспоминал шутливо сформулированную идею своего соратника по университету давно покойного Г. Д. Сульженко на счет времени как движущей силе материи. Как говорил только что процитированный нами советский поэт, «и век не только рифма к человеку». (*Антокольский П. Г.* Избр.: В 2 т. т. 1. — М.: ХЛ, 1966. С. 365, 519). Когда кто-нибудь выражал Лойфману свое удивление объемом выполняемой Исааком Яковлевичем научной и учебной работы, то последний с едва заметным вздохом отвечал: «Увы, Лойфман уже не тот». За полгода до своей скоропостижной кончины Лойфман пишет Руткевичу: «Что касается моей службы в ИППК, то контракт заканчивается 31 октября (2003 — Ю. М. ). Буду избираться на следующий срок. Кстати о сроках хорошо сказал А. Т. Твардовский, которого сейчас начинают забывать»\*. Далее Лойфман приводит по памяти вторую строфу стихотворения.

«Некогда мне над собой измываться,  
Праздно терзаться и даром страдать.

---

\* Цитаты из писем приводятся с разрешения Марии Исааковны Лойфман.

Делом давай-ка с бедой управляться,  
Ждут сиротливо перо и тетрадь.  
Некогда. Времени нет для мороки, —  
В самый обрез для работы оно.  
Жесткие сроки — отличные сроки,  
Если иных нам уже не дано».

(Твардовский А. Т. Собр. соч.:  
В 6 т. Т. 3. — М.: ХЛ, 1978. С. 133).

Из письма Руткевича Лойфману в феврале 2003 г.: «Больших иллюзий насчет своего ближайшего будущего я не имею. И так провоевав 3 года, я, по сравнению со своими товарищами по батальону «задержался» на белом свете. Моя переписка с фронтовыми друзьями прекратилась, последними были письма жен: «Коля умер», «Женя умер» и т. д.

Как ни странно, но жесткие жизненные сроки подхлестывали и воодушевляли их творческую активность. В последние четыре года жизни, уложившиеся в новое столетие, Лойфман выступил как автор и редактор доброго десятка изданий, среди которых коллективные монографии «Основания индивидуального бытия», «Основания социального бытия», «Категории диалектики. Цикл лекций», «Двадцать лекций по философии», книга на основе прежде изданных статей — «Мировоззренческие штудии» и т. д. Не менее продуктивен в нулевые годы XXI столетия был и Руткевич. Прежде всего, следует назвать его «Общество как система. Социологические очерки» (СПб.: Алетейя, 2001). Как жанр, очерк близок эссе, выражающим впечатление автора от описываемых явлений, это нередко панорама общественных нравов и порядков определенного времени. Руткевич соединяет картину общественных нравов и порядков России конца XX — начала XXI веков с попыткой нового теоретического осмысления общества с позиций системного подхода, который он воспринимает как развитие учения о диалектике. К теоретической части творческого наследия Михаила Николаевича следует относить и две публикации, посвященные проблемам образования и жизненных устремлений молодежи: «Социология образования и молодежи: Избранное (1965–2002)» (М.: Гардарики, 2002. — 541 с.) и «Образованность населения России конца XIX — начала XXI вв.» (М.: ИСПИ РАН, 2007. — 74 с.)

Здесь на последнем отрезке жизни он блеснул не только как глубокий теоретик и нравственный мыслитель, но и как острый публицист. В многочисленных газетных и журнальных публикациях *versus* Н. А. Аитова, А. В. Брушлинского, Л. Г. Ионина, С. Г. Кара-Мурзы, В. А. Тишкова и др. В серии «история социологии» Руткевич написал выразительную брошюру «Развитие философии и социологии в Уральском университете (40–70 гг. XX в.)» (М., 2003). Наконец, совершенно неожиданно, даже для знавших Руткевича как философа — теоретика, он выступил как оригинальный переводчик белорусской и украинской поэзии в переводах Михаила Руткевича» (СПб.: Алетейя, 2000). Из письма к Лойфману в декабре 1998 г.: «лежал в больнице, спал до 2–3 ночи, чего прикажете делать? Была с собой привезенная из Минска книга его (В. Некляева. — Ю. М.) стихов, вот и взялся переводить. Занятие увлекательное. Как получилось — судить Вам.

Хотел издать в Минске на двух языках (как «крымские сонеты» Мицкевича), но Некляев в оппозиции, как все тамошние «письменики», поэтому ничего не получилось ... Р. С. Вслед за белорусом Некляевым перевожу украинца Стуса. Легче, т. к. знаю украинский язык, труднее, т. к. строй языка белорусского ближе к русскому, чем украинского». Вот так, используя методику известного ученого-биолога А. А. Любищева, Руткевич занимался таким видом творчества, который оказывался приемлемым в сложившихся обстоятельствах.

Тем, кто общались с Руткевичем непосредственно, была известна его любовь к поэзии: он на память знал многие стихи А. Блока, Б. Пастернака, В. Маяковского, Б. Слуцкого, К. Симонова. Самые разнообразные поэтические строки нередко звучали на лекциях Руткевича по диалектическому материализму, и мы студенты философского факультета, благодаря ему еще в 60-х гг. узнали, например, о талантливом африканском поэте Леопольде Сенгоре, первом президенте республики Сенегал, разработавшем понятие негритюда, т. е. концепцию об особом негритянском духе, противостоящем рационализму и технократизму западноевропейской культуры.

Развал Советского Союза они оба принимали особенно близко к сердцу, ибо их детство было связано с Украиной. Лойфман продолжал переписываться с, (оказавшимися в одночасье иностранными), украинскими философами, читал их работы на украинском языке. На языке своего родного края, по инициативе Руткевича, они, скорее в шутку, перебрасывались короткими посланиями. Эта незатейливая игра духовных сил доставляла явное удовольствие им обоим.

До последних дней своей жизни и Руткевич, и Лойфман трудились над своими публикациями, вынашивали идеи новых проектов, постоянно общаясь, друг с другом письменно, уточняли свои позиции в философской теории, высказывали суждения по мировоззренческим вопросам и общественным событиям. За два дня до смерти Лойфман выступил с докладом на кафедре философии УрО РАН в рамках «круглого стола», посвященного двухсотлетию юбилею И. Канта. Исаак Яковлевич намечал проведение в конце 2004 г. в Екатеринбурге Всероссийской конференции на эту тему, но прошла она уже без него и в новом формате как Первые Лойфмановские чтения 10–11 марта 2005 года.

Планы буквально роились и в голове Руткевича. Не давал покоя полемический темперамент, (он осознавал в себе этот дар) и потенциальные мишени его филиппик вновь и вновь непроизвольно возникали в его сознании. Однако необходимо было дожидаться подходящего случая, определенного информационного повода и удовлетворительных кондиций собственного здоровья. С начала нового столетия он 4–5 раз в год госпитализировался по серьезным поводам и нередко надолго в ЦКБ РАН.

Многое, с чем связывалось будущее, так и осталось в виде задумок, в лучшем случае зафиксированных на случайном клочке бумаги, отправленном в качестве письма в Екатеринбург. Так еще в 2002 г. Руткевич делился с Лойфманом своей «розовой мечтой» написать книгу, краткую как «Людвиг Фейербах Энгельса — предмет его увлечения еще в 8 классе краснодарской школы. Книгу, о которой мечтал Михаил Николаевич, он назвал «Марксизм начала XXI века». «В голове, особенно ночью, когда не спится, она в принципе сложилась. Но хватит ли сил?

To be, or not to be? What it is the question! Так говаривал некий Гамлет и нам только остается повторять вслед за ним этот вечный вопрос».

\* \* \*

Как полярно порой расходятся оценки прожитого непосредственными участниками давних событий в истории нашей страны с оценками, высказываемыми с позиций современных средств массовой коммуникации, людей, личный опыт которых не простирается далее 80-х гг. прошлого столетия. Время, в котором несколько поколений рождались, учились, воспитывались, работали, любили, защищали свою родину, сегодня не только изображается, но и концептуализируется как некий вывих, провал в истории. Конечно это, прежде всего, несправедливо по отношению к нашим предкам, не только давшим нам жизнь, но сохранившим для нас историческое предание нашего народа, его язык, культуру, материальную среду и природу. М. И. Алигер когда-то написала:

«Все миновало ...  
и теперь нас судят.  
За все, что мы любили, судят нас.  
Глядят высокомерно и упрямо  
И приговор выносят, не судя».

(Алигер М. И. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. —  
М.: ХЛ, 1985. С. 498–499.)

Кто-то скажет: ну это все желтая пресса, оголтелые СМК, что с них возьмешь? Но и теоретическое исследование истории социализма в нашей стране с позиций сегодняшней социально-гуманитарной науки (философии, истории, социологии, экономики, психологии, литературоведения и т. д.) не отличаются спокойным, вдумчивым, объективным анализом. На историю Советского Союза навешаны ярлыки: «государственно-феодальный социализм», «административно-командная система», «тоталитарное общество». В публицистическом плане звучит хлестко, но в теоретическом — неубедительно. Что же это все-таки было в течение более 70 лет и почему, то что было, вдруг разрушилось: чудовищный эксперимент, мировой заговор, ложная идея кучки сумасбродов? Или все-таки необходимая стадия развития человеческой истории, первичный опыт освоения которой достался России? Построение социализма в России принадлежит ее истории или это нечто заемное и вымороченное как и все, что уже случилось в нашей стране? Мы никак не можем поставить точку в споре Пушкина с Чаадаевым. Руткевич и Лофман занимали позицию Пушкина. Говоря о социализме, Руткевич однозначно утверждает, что возобновление развития поэтому (социалистическому. — Ю. М.) пути нам представляется исторически неизбежным, но оно будет происходить (о сроках сегодня ничего не знаем) в совершенно новых геополитических условиях, на несравненно более высокой технологической базе и в иных общественных формах». (Общество как система. Социологические очерки. — СПб.: Алетей, 2001. С. 295).

Окружающая Руткевича и Лойфмана российская действительность нулевых годов вызывала у них протест, ибо их «прекрасная советская цивилизация» лежала в руинах, «единой славянской державы» больше не существовало. О той

стране, в которой когда-то жил Руткевич, он говорил как о «нашей прекрасной Родине», vystоявшей в годы ВОВ и бесславно погибшей в период перестройки и реформ. Он был решительно не согласен с газетами, заполненными «ужасными гадостями о прошлом нашей страны», он ненавидел «перевертышей», среди которых оказались и его коллеги. Для него не подлежало сомнению «колоссальное всемирно-историческое значение более чем 70-летнего периода развития советского варианта раннего социалистического общества» (Там же).

Кампания ревизии и суда над историей Советской страны, развязанная с конца 80-х годов прошлого века незаметно превратилась в господствующую идеологическую установку, неумолимо исполняющую свою функцию, как мы знаем, до сих пор. Лойфман в интервью, данному слушателям ИПК (теперь это — ИППК) в 1987 г. — в год 70-летия Октября и 60-летия своего дня рождения, — с тревогой отмечал, что «в кривом зеркале некоторых публицистов наша история изображается как годы культа, волюнтаризма, застоя. Негативизм столь же вреден, как и апологетика. Страна шла вперед, и наш научно-педагогический труд был моментом этого движения. Другое дело, что достигнутые результаты, не соответствуют потребностям общественного развития, и сейчас необходимо усилить воздействие философии на все стороны общественной жизни и познания. Необходима концептуальная перестройка философии во имя усиления и развития ее гуманистической функции».

Концептуальная перестройка марксистской философии была давно назревшей задачей и ответственность за ее решение ложилась, прежде всего, на самих философов и философские факультеты страны. Начиная с середины 80-х гг. прошлого века верхи не только не вставали на пути реформ, но демонстративно и громогласно к ним призывали. Однако активность отечественной марксистской мысли оказалась явно неадекватной вызовам времени. Советские философы-марксисты ничего «в стол» не писали. Советская сова Минервы не вылетала в сгущающихся сумерках социализма. Джин марксистской философии, остался сиротливо сидеть, в обветшавшей идеологической бутылке.

В конце 60 — начале 70-х гг. Руткевич внес большой вклад в дело преодоления сталинской версии марксизма и становления диалектического материализма как науки «о наиболее общих законах бытия и мышления». Нас студентов философского факультета УрГУ увлекал пафос научности философии марксизма, пронизывающий собой и лекции и научные публикации декана. Сомнения в существовании единственно верной философской истины Михаила Николаевич отбрасывал с порога. Философию, которая могла бы идти вразрез с наукой, он не признавал, для него такой вид философии был чем-то путаным и жалким.

Однако к концу прошлого столетия стало ясно, что научность — необходимое, но недостаточное качество марксистской философии. Все более и более становится востребованным ее человеческое измерение, ее аксиологические категории. Актуальным сделался не просто антропологический подход, но его аксиологическая основа — принцип гуманизма. Современная западная философия, ее постмодернистский авангард уже давно выступали с экстравагантным тезисом о том, что идея гуманизма устарела, она расходится с реалиями нашей жизни, не

отвечает требованиям современной культуры, даже якобы потребностям развития социальной теории.

Вот, к примеру, Н. Луман, «один из выдающихся социологов прошлого столетия», в лекциях 1991/92 учебного года аттестует человека не как субъект деятельности или носитель социальной роли, а как часть внешней, окружающей социальную систему, среды, подобно другим предметам и процессам природы. Чем же оказывается общество, социальная система, в которой элиминирован человек? Это непрерывный процесс коммуникации, который сам себя различает, наблюдает и преумножает, благодаря аутопойетическим актам, т. е. актам самоуправления и самопорождения.

Для Лумана вопрос о гуманизме лишен всякого смысла. «Я думаю, — заявляет он в студенческой аудитории, — что можно сказать очень жестко: только системная теория позволяет от нее (т. е. от гуманистической и антропологической ориентации. — Ю. М.) отказать» (*Луман Н. Введение в системную теорию.* — М.: Логос, 2007. С. 259). Нужно исходить из понятия коммуникации, как процесса переноса информации, безразличной к вопросам о том, кто коммуницирует, зачем, с какими целями и смыслами, а не из понятия действия (или социальной роли), ибо «понятие действия практически навязывает представление о том, что за ним стоят люди или что люди являются причиной, носителями, субъектами — неважно, какая используется формулировка — действий» (Там же).

По Луману общество и человек (индивид, личность) существуют в разных, не пересекающихся друг с другом системах, поэтому от общества не следует ожидать помощи в реализации сущности человека, его предназначения, его природных сил и т. д., о чем так многословно и велеречиво распространялась классическая философия, ставящая во главу угла принцип самоценности человека. «Если мы представим себе, что общество движется к человеческой цели или что оно должно создавать человеческие условия, то у меня, — вкрадчиво продолжает немецкий профессор, — возникает такое чувство, что это наше представление просто ошибочно и абсолютно нереалистично». (Там же. С. 266).

Стоит ли удивляться, что в новой России нашлись многочисленные последователи Лумана, уже готовые выбросить понятие человека как субъекта и деятеля из социально-гуманитарных наук. Что же говорят уральские философы-марксисты по этому поводу? Еще в 1987 году Лойфман, касаясь эволюции своих теоретических интересов, поведал об их закономерном перемещении от общенаучных категорий к научной картине мира и далее — к научному мировоззрению. Одна из последних книг Лойфмана «Мировоззренческие студии» представляла собой сборник избранных работ по мировоззренческой тематике. Проблемы гуманизма здесь обсуждаются в таких статьях как «Максимум реального гуманизма на рубеже XXI века», «Уроки милосердия (повесть Н. В. Гоголя «Шинель»)», «О базовых определениях культуры и цивилизации», «культура как плодотворное существование».

Осознавая потребность в новом философском осмыслении действительности, Руткевич пишет книгу «Общество как система. Социологические очерки». Здесь он рассматривает принцип гуманизма, но лишь в аспекте проблемы социального неравенства. Для «диапатчика» Руткевича принцип гуманизма так и не стал цен-

тральным принципом марксистской философии. Руткевич критически воспринимает концепцию Лумана, но исчезновение человека в этой концепции для автора книги «Общество как система» остается по существу, незамеченным. Руткевич обвиняет Лумана в увлечении теорией информации, «получившей признание в связи с возросшей ролью информации и средств коммуникации в современном обществе». (Общество как система. С. 193). Руткевич видит, что у Лумана «реальные люди, носители и восприимчивики информации оказываются в его теории вторичным моментом сравнительно с актом ее передачи» (Там же).

Однако легко заметить, что критика Руткевича нуждается в развитии в двух отношениях. Во-первых, у Лумана, как мы уже говорили, люди вообще не допущены в пределы социальной системы: коммуникация зависит не от людей, а от аутопойесиса социальной системы, т. е. существует поверх людей, вне их как биологически и психологически индивидуализированных существ. Во-вторых, в определенном отношении концепция Лумана напоминает концепцию Маркса в интерпретации многочисленных советских философов, которые брали систему производительных сил и производственных отношений как первичную реальность, а человека как вторичную. В такой интерпретации Маркса разница между ним и Луманом состоит в том, что у первого речь идет о труде и обмене его результатами как системосозидающем начале общества, а у второго — о коммуникации и обмене информационными продуктами. Таким образом, критика концепции Лумана должна быть углублена до критики советского марксизма (исторического материализма). Руткевич, если и заметил эту параллель, то она его мало беспокоила.

В письме Лойфману в мае 2001 года Руткевич признавал, что три «составные» части марксизма «по сути, *разнородны* и Ленину пришлось писать из практически-политических соображений о едином куске стали». Философия марксизма, органично сочетавшая в себе взгляды на природу, общество, человека и его сознание, так и не была создана. Учебное пособие «Двадцать лекций по философии», вышедшее в 2001 г. в Екатеринбурге под редакцией Лойфмана свидетельствовало не о единстве, а о многополярности мысли уральских философов. Здесь были представлены и онтологические, и гносеологические, и антропологические, и социологические, и исторические основания, но все они довели сами по себе и к марксизму имели подчас весьма отдаленное отношение. Да, собственно, вряд ли даже сами авторы, за исключением некоторых, претендовали на то, чтобы их труд был отнесен к литературе по марксистской философии. Это учебное пособие поставило точку в развитии философского факультета в марксистском духе. Дальше следовало что-то другое, анализ чего требует особого разговора.

Мы же не позволим себе отклоняться от задачи создания двойного портрета, предполагающего развернутое сравнение наших героев. Люди они были очень разные. Лойфман выделял в Руткевиче качества самодержца. Действительно, быть лидером, руководить людьми, давать им задания, корректировать их исполнение, требовать отчета о проделанной работе было органичным элементом его жизни, где бы он ни был и в каком бы состоянии ни находился. Он всегда втягивал в свои проекты массу людей, и до самой его кончины многие уральцы оставались членами его незримого колледжа.



Самое ключевое место в этом колледже, несомненно, принадлежало Лойфману. Он был не просто избранным любимым учеником, но соратником и другом, хотя Руткевич никогда не забывал напомнить Лойфману свою с ним в разницу в возрасте. «Я очень благодарен Вам, — писал Руткевич в 2003 году, — за долготелую Дружбу, основанную не только на личных симпатиях, но общности мировоззрения. Но между нами существует разница в возрасте в 10 лет, а в наше бурное время это очень много».

В Лойфмане Руткевич отмечал качества мудреца, у которого слова не расходятся с делом, все, им написанное, всегда выражено кратко, толково и ясно. Внешняя бытовая жизнь Лойфмана протекала в согласии с нормами античного аскетизма: жить незаметно и довольствоваться малым. «Будь прост, но не проще того» — один из самых почитаемых афоризмов Лойфмана, которого он неукоснительно придерживался в жизни. Руткевич всегда помнил, как Лойфман впервые появился на кафедре в УрГУ еще в дофакультетские времена с тетрадкой на 60 страниц в качестве кандидатской диссертации. Лойфман был незаметен как Акакий Акакиевич, но некоторые работы и поступки Руткевича, всегда находящегося на виду общности, несут на себе отпечаток подспудных усилий Исаака Яковлевича. Корректировать и направлять деятельность Руткевича не было никакой возможности, хотя он постоянно просил Лойфмана помочь в организации подготовительной стадии работы над какой-то темой, потом Михаил Николаевич буквально требовал развернутых оценок готового текста, нетерпеливо ждал реакции Лойфмана на изложенную в письме возможную линию поведения. Лойфману изливалось все, что накопило, что раздражало, беспокоило, мучило, что просто бродило в голове. Письма писались нередко в пору бессонницы, ночью, когда у нее обнаруживалось дарование «казаться собеседником твоим». (*Антокольский П. Г.* Избр.: В 2 т. Т. 1. — М., 1966. С. 497.). Лойфман внимательно прочитывал, готовил, оценивал, соглашался или протестовал, уговаривал. Все это он проделывал в своем духе: лаконично, корректно, объективно, не заглядывая в «закулисную жизнь» людей, заботясь об их реноме и реноме философского факультета больше всего на свете. Руткевич лойфмановский стиль постиг в совершенстве и не пытался его ломать: «Знаю, от Вас письма с развернутой оценкой, как «среды», так и «я», мне не получить, не в Вашем характере откровенничать и «изливать мысли». А я еще во многом человек старой эпохи, когда русские интеллигенты писали письма. Одно лишь Пушкин Чаадаеву чего стоит. Но я не призываю Вас отвечать в моем духе». Лойфман был наперстником, духовником, эхом Руткевича. Это была классическая пара, типология которой многообразно представлена в мировой культуре как шах и визирь, король Лир и шут, Дон Кихот и Санчо Панса, Перегринус и повелитель блох, Л. Д. Ландау и Е. М. Лифшиц, К. Маркс и Ф. Энгельс и т. д.

\* \* \*

Руткевич и Лойфман в последние годы их жизни не раз возвращались к вопросу об уральской философской школе, связывая его, конечно, с историей и судьбой философского факультета УрГУ. Естественно, и Руткевич, и Лойфман безмерно любили свое родовое гнездо, свое детище, от которого они были давно и навсегда оторваны: Михаил Николаевич по своему почину в 1972 г. поехал в Москву на повышение, Исаак Яковлевич насильно исторгнут из факультета и милостиво остав-



лен в ИПК УрГУ в 1980 г. Память услужливо возвращала их к счастливым годам совместной работы на кафедре диалектического материализма в годы становления факультета во второй половине 60-х годов прошлого столетия. Так, Руткевич пишет в 2003 г. «Дорогой Исаак Яковлевич! Я вчера получил Ваше большое письмо с документами 1969 года, во-первых, поразился размаху, слаженности, энтузиазму нашей работы в первые годы существования факультета. Во-вторых, я немедленно сочинил дополнительную страницу для брошюры». Речь идет об издании «Развитие философии и социологии в Уральском университете (40–70 гг. XX в.)».

Что касается уральской философской школы как учебного центра подготовки кадров, то двух мнений быть не может. Таковой центр, т. е. философский факультет УрГУ, из года в год продолжает умножать число своих выпускников. Сомнения возникают и множатся вокруг вопроса об уральской философской школе как средоточии определенного направления научного исследования. Лойфман непоколебимо стоял на том, что уральская научная школа, созданная Руткевичем, безусловно, существует и развивается. В интервью 1987 г., о котором мы уже упоминали, Лойфман утверждал: «Бесспорно, что у нас есть своя философская школа и свое направления в разработке теории отражения и теории диалектики. В этом отношении мы никому не уступаем». В письме к Руткевичу в 2003 г. Лойфман пишет «Прежде всего, хочу Вас уверить, что одно из высоких свершений Вашей жизни — создание на Урале крупного центра философской науки и философского образования — не только не погисло, но живет весьма достойно. Достаточно сказать, что мы провели на высоком уровне Второй Российский философский конгресс и что на нашей базе функционируют два докторских совета по философии».

Руткевич не был так оптимистичен, он сомневался. Тезис о существовании уральской философской школы как особого научного центра вызывал в ответ его иронический комментарий. Вот выдержка из письма Руткевича Лойфману, написанного в 2001 г.: «Только что наша престарелая почтальонша доставила на восьмой этаж посланные Вами книги. Спасибо! Буду постепенно овладевать их содержанием, и вдумываться в судьбы «Уральской философской школы». Судя по первому впечатлению, она перестала быть «школой» в смысле единства воззрений на основные вопросы. Но то, что она невероятно разрослась — факт благоприятный». В уральской философской школе Руткевич видит два аспекта — образовательный и исследовательский. Первый он признает и отмечает успехи его роста, второй он оценивает пессимистически. В этом мнении Руткевич все более утверждался, несмотря на завуалированное давление со стороны Лойфмана. Из письма Михаила Николаевича 2003 г.: «Даже краткое прочтение «Дискурса-2» (альманах Института философии и права УрО РАН, в котором напечатан большой материал, посвященный Михаилу Николаевичу. — *Ю. М.*) убеждает меня в том, что «школы», как таковой, давно нет. Как и по всей России, люди пишут о чем и как угодно, в основном описывая уже ставшие устаревшими западные источники».

Однако, с точки зрения Руткевича, ситуация все-таки не совсем безнадежна, благодаря усилиям Лойфмана. В письме 2001 года к Исааку Яковлевичу Руткевич пишет: «Ваше удаление из УрГУ было свинством в чистом виде, но Ваше многолетнее пребывание в ИПК (...), безусловно, играет колоссальную роль в поддержании общего тона философской культуры в родном городе».

\* \* \*

В советские времена Лойфман летний отпуск обычно проводил в поездках по стране. Из интервью 1987 г. «**Редакторы:** Вы любите путешествовать, Один из нас (В. Т. Маклаков. — Ю. М.) оказался как-то вместе с Вашей семьей в поездке в старинный русский город Переславль-Залесский. Какие в этих поездках у Вас самые крупные и запомнившиеся «приобретения»?

**И. Я. Лойфман:** В путешествиях меня более всего привлекает история и природа. Из поездки в Переславль-Залесский запомнились Спас нерукотворный, Плещеево озеро, ботик Петра I, а также ярославские вишни.

**В. Т. Маклаков:** Это те самые вишни, которые мы коллективно опустошили возле Федоровского монастыря?» Мне так думается, что в ответ редакторы услышали знаменитое похмыкивание Лойфмана — междометие, способное передать множество оттенков смысла, которые совершенно не поддаются полноценной репрезентации лингвистическими средствами. Поэтому сюжет с вишнями обрывается вопросом Маклакова.

Руткевич родился в Киеве, но, как он объяснял Лойфману, «там у меня никого нет — ни родственников, ни друзей, одни ностальгические воспоминания по ночам и литография Андреевской церкви, где раба божьего Михаила крестили осенью 17 года». По его собственному признанию, лучшие годы его жизни (с 1947–1972) прошли в Свердловске, в котором в последний раз Михаил Николаевич был в 1990 г. на праздновании 70-летнего юбилея УрГУ. Он собирался поехать на Урал в конце 90-х годов. Из письма 1999 г.: «Поскольку спорить с законами природы смешно и бесполезно, я в XXI веке вряд ли смогу добраться до Урала. Надо попрощаться достойно с городом, где прошли лучшие годы моей жизни...

Я хочу быть понят родной страной  
А не буду понят — что ж  
Над родной страной  
Пройду стороной,  
Как проходит косой дождь ...»

И еще примерно в это же время, обсуждая с Лойфманом перспективу своего вояжа в город, ставший для него родным, Михаил Николаевич писал: «Если не удастся приехать, то пусть мой светлый образ витает около портрета в фойе актового зала; конечно, его не сняли». Я не знаю, что ответил Лойфман по поводу этой сентенции своего учителя и друга. Дело в том, что после отъезда Руткевича в Москву в 1972 г. в коридоре третьего этажа главного здания УрГУ на стене актового зала были вывешены графические портреты видных университетских ученых. Среди них красовался и портрет Руткевича. В начале нынешнего столетия все портреты разом исчезли.

«Земля колыбели могил укачала.  
Смываются образы прожитых лет.  
Срываются все очертанья с причала.  
В открытое время выходит поэт».

(Антольский П. Г. Избр.:  
В 2 т. Т. 2. — М.: ХЛ., 1966. С. 384).

Л. А. Мясникова

*Д-р филос. н., профессор, проректор по научной работе  
НОУ ВПО «Гуманитарный университет»*

## УРОКИ УЧИТЕЛЯ

### Урок 1: Профессионализма

И. Я. Лойфман читает нам, студентам 2 курса вторую часть диамата (диалектического материализма), то есть главного раздела советской философии. Первую часть артистично, ярко, исполнял Евгений Фомич Молевич — искрометный красавец, скорее актер, чем преподаватель. Неудачное место — актовый зал УрГУ (видимо, еще не успели к началу семестра отремонтировать все аудитории). На сцене за огромной трибуной стоит маленький человек с далеко не яркой внешностью и негромким голосом; без каких-либо актерских приемов читает (чуть ли не по конспектам) лекцию. Никто его не слушает, не слышит. Мы активно общаемся после каникул. Проходят одна-другая лекции, и в большом неудобном зале кое-кто начинает записывать в тетрадь, сказанное преподавателем. По-тихоньку начинаются разговоры, что о чем-то интересном говорится на лекции. На перемене — обсуждение услышанного и кем-то брошенная фраза: «глубоко копает». Пройдет немного времени и все будут увлеченно слушать и спешить записать рассып логичных, четких, глубоких доводов, стройные, красивые построения серьезных концепций — знаменитые «лекции Лойфмана». Он не натаскивал нас, не наставлял, не объяснял неразумным. Он рассуждал, а мы были коллегами.

Я на всю жизнь поняла, что профессионализм преподавателя бывает разным: есть красота слова, позы, голоса, а есть красота мысли.

### Урок 2: Веры в людей

После второго курса нас делят на группы специализаций. Самой серьезной считается группа диамата, где также предполагается специализация по истории философии и эстетике. Впервые набирается группа на модное направление — научный коммунизм и политологию. Большинство моих подруг записываются на истмат, где обещают еще и социологию. Мне хочется в группу диамата, но туда подали заявление самые сильные, блестящие мальчики с нашего курса, а из девчонок нас трое (кроме меня, Татьяна Черткова и Тамара Щербинина). У меня шансов мало: тройка по истории КПСС, и не только по ней. Замолвил за меня слово, во многом решившее мою будущую судьбу, И. Я. Лойфман. Он сказал, что я понимаю диамат, умею думать и можно попробовать взять меня в «диаматчики».

Итак, 3 неглупые, но не яркие внешне, зажатые внутренне девицы, среди дерзких, амбициозных, умных юношей — группа диамата. И. Я. Лойфман — наш куратор.

После 2 курса я вышла замуж, после 3 — родила дочь. Кормящая мамаша (учебу не бросала, в академку не уходила) достигла рекордного веса в 41 кг. Остались огромные глаза под челкой и черный свитер. Мы сдаем необходимый

тогда отчет о нашей комсомольской активности (не помню громкого названия этого мероприятия, вроде «Ленинский урок»). У меня же баллов маловато: там не участвовала, тут не проявила активности, опять умудрилась «удов» нахватать. Короче: поставить на вид комсомолке Л. Мясниковой ее безынициативность и слабые успехи в учебе. И тут — негромкий голос И. Я. Лойфмана: — «Давайте не будем делать поспешных выводов. Все же у Люды маленький ребенок». Как я могла после такой защиты Лойфмана плохо сдать следующую сессию? Вера Исаака Яковлевича в мои способности поддерживала меня неоднократно: и при поступлении в аспирантуру, и при обсуждении докторской диссертации.

Веру в человека, принятие решения «в пользу студента» в случае малейшего сомнения я взяла себе за правило.

### Урок 3: Дарения

Чаще всего, творчество Исаака Яковлевича отождествляют со строгой логической конструкцией научной картины мира, с теоретико-методологическими проблемами. И это верно. Но для меня И. Я. Лойфман — не проявленный фейербахианец. Его спецкурс по чувственному познанию настолько увлек, что определил надолго мой научный интерес: от темы дипломной работы («Субъективное и объективное в чувственном образе», где Исаак Яковлевич был научным руководителем), темы кандидатской диссертации («Природа и познавательная роль восприятия», где руководителем был В. И. Плотников), до статей по апологии чувственности и многих разделов докторской диссертации.

Помню, как Исаак Яковлевич, не будучи в тот момент моим научным руководителем, «подбросил» мне интересную идею, рассмотреть восприятие не только как перцептивный образ, а как мировосприятие. Это было неожиданно, ново, открывало интересные перспективы. Удалось связать чувственность и «дух эпохи». Эту мысль мне пришлось отстаивать на защите кандидатской. Оппоненту (профессору Славину из Смоленска — авторитету по чувственному познанию) мысль показалась уж слишком неожиданной и радикальной. Из этой идеи вырастали новые и новые аспекты, которые пригодились в более поздних и зрелых работах. Сам же И. Я. Лойфман, перейдя к разработке мировоззренческой проблематики, вписал в мировоззрение уровень мировосприятия. Это урок интеллектуального дарения и бескорыстного содружества. Только имея учеников (аспирантов, докторантов) понимаешь цену подобного дара. Научный руководитель или консультант «работает не на себя». Порой, вместо того чтобы писать свою работу, думаешь об исследовании ученика, ищешь идеи для него. Часто приходится убеждать: «прими идею» (не все и не всегда оценивают ее значимость). А потом — тихо улыбаться, когда встроенная в ткань исследования, идея для ученика становится своей, он ей гордится, считает ее собственным открытием.

Еще Исаак Яковлевич «дарил» нам книги. Мне он открыл Н. Бубера, а также неожиданного сельского, чувственного Г. Гачева («Лета в Щитове»), что еще раз высветило фейербахианство Лойфмана.

### Урок 4: Уважения к иной научной позиции

Мне посчастливилось быть не только непосредственной ученицей И. Я. Лойфмана в студенческие годы, ощущать его внимание и заботу в аспирантуре, но и

работать вместе с Исааком Яковлевичем, быть его коллегой. Особенно на кафедре философии ИППК. Любимое детище Исаака Яковлевича — докторантский семинар. Мне приходилось быть и рецензентом, и руководителем, и оппонентом исследований, представляемых на обсуждение в семинаре, а потом и на защиту в диссертационном совете. И там я училась у И. Я. Лойфмана умению понять и принять иную позицию, помочь ее отточить и аргументировано представить. Его собственная концепция могла быть принципиально другой, но если Лойфман понимал, что защищаемая теория философски профессионально проработана, корректно обоснована, он принимал право другого на собственную, отличную от Лойфмановской, позицию. Помню, как я постоянно «придиралась» на обсуждениях к Ю. М. Мирошникову, критиковала его концепцию. Когда же на защите диссертации я поддержала Юрия Михайловича, подчеркивая, что его идеи имеют право на существование, они интересны и самобытны, то Юрий Михайлович был несколько удивлен, ибо вновь ждал от меня критики и претензий. А чего странного? Ведь я училась у Лойфмана, Плотникова, Кима... Благородство ученого заразительно.

А. Г. Кислов

*Д-р филос. н., профессор,  
зам. директора института социологии и права  
Российского государственного  
профессионально-педагогического  
университета (г. Екатеринбург).*

## ФАСИЛИТАЦИЯ В ПОСЛЕВУЗОВСКОМ ОБРАЗОВАНИИ: УРОКИ И. Я. ЛОЙФМАНА

Уровень профессионального образования, обозначенный в российском законодательстве как послевузовский, нуждается в своей, специфической педагогике, точнее, в особой андрогогике. Руководство научной работой, научное консультирование — это научное наставничество, то есть разновидность педагогического (андрогогического) труда. Внимание же им уделяется преимущественно в науковедческой литературе, где наука рассматривается, прежде всего, как сфера исследований. В результате сложился гносеологистский стереотип восприятия научного руководства и научного консультирования как всего лишь педагогического аспекта жизни научной школы, связанной, главным образом, с исследовательской деятельностью.

Указанный гносеологизм в науковедении не компенсирует и социология науки, поскольку в ней даже такие изначально педагогические термины как «учитель» и «ученик» применительно к научной школе используются преимущественно в своих социально-ролевых, статусных значениях. Педагогическое (андрогогическое) же содержание отношений научного руководителя и молодого исследователя, научного консультанта и нуждающегося в консультации коллеги в науковедческих публикациях затрагивается попутно, чаще — случайно.

Такое положение дел имеет серьезную причину, заключающуюся в глубоко персонифицированном, индивидуализированном характере взаимоотношений учителя и ученика в науке. Он затрудняет перевод их восприятия на язык традиционных педагогических технологий, что и ведет к их восприятию как сферы, не имеющей, по большому счету, отношения к педагогике.

Такое восприятие научного наставничества задано также традициями, с трудом и не часто преодолеваемыми массовой школой, как общеобразовательной, так и профессиональной. Речь идёт о так называемой авторитарной педагогике, где педагог — обязательно мэтр, а субъектные качества ученика канализируются только в активность по освоению (в лучшем случае — развитию) транслируемого мэтром. Такая ситуация отнюдь не невозможна в ситуации научного наставничества, несмотря на высокую степень её индивидуализации.

Так, И. Я. Лойфман тоже предлагал темы исследования, особенно соискателям кандидатской степени. Но стремление идти «от ученика», как теперь кратко формулируют в *неавторитарной/фасилитарной педагогической традиции*, т. е. от его интереса, возможностей, было весьма характерно для И. Я. Лойфмана. Он предпочитал активность ученика во всём, в том числе инициативу в определении темы, предмета, методологической основы, материала, логики исследования. И, как полагается в фасилитарной традиции, всегда и во всём был рядом, откликаясь на всякое обращение к нему. Он помогал, а не диктовал. Он был фасилитатором, не пользуясь этим словом, ещё задолго до того, как эту педагогику осмыслили и дали ей имя. Впрочем, у такой педагогики были предшественники, хорошо известные И. Я. Лойфману и всем, для кого философия стала частью их существования. Среди таких предшественников — Сократ с майевтикой и мн. др.

Философия не может не быть индивидуализированной. Потому философское образование всегда было фасилитарным, если оно не имитировало философское образование. Такой имитации трудно быть на философском факультете и тем более там, где философы собираются, чтобы повысить свою квалификацию. То есть И. Я. Лойфман трудился там, где можно было быть только действительным философом, а не имитатором.

И. Я. Лойфман умел ждать созревания мысли ученика, беседуя с ним подолгу, неспешно. Многим пришлось постоять в очереди на консультацию к учителю, дожидаясь, пока тот договорит и дослушает предыдущего. И публика в очереди, надо сказать, собиралась такая, что можно было много и с пользой обсудить, не теряя времени даром.

И. Я. Лойфман анализировал сделанное учеником добросовестно, дотошно и обязательно деликатно. Критические оценки он предпочитал делать косвенно: «Ну, это Вы для себя продумали, в текст диссертации (монографии) это вставлять не обязательно...» Или: «Логика может быть и иной...» А совет его никогда не был категоричным.

Особенно ценной была возможность соискателя далеко уходить от его, И. Я. Лойфмана, непосредственных исследовательских интересов. Он позволял учиться у него не столько тому, чем он занимался, сколько тому, *как* он сам это делает. Ориентация на классический образ научности, который он сам исповедовал, не мешала не только его лояльности, но нередко одобрению поиска неklas-

сических путей в науке. Показательны его оценки постмодернизма как имеющего серьёзные основания в современной социокультурной ситуации — при том, что многие его коллеги-ровесники брезгливо обходили постмодернистские увлечения молодёжи.

А те, кто нашёл свою мировоззренческую, распространяющуюся и на научные искания, опору в религии, не встречали в лице атеиста И. Я. Лойфмана осуждения, насмешки. Наоборот, и они искали в нём примера основательности и состоятельности.

Конечно, педагогика (и андрогогика) — прежде всего практика, которую соответствующая наука обобщает, сворачивая в компактные теории. Потому таких наставников, как И. Я. Лойфман, воспринимали преимущественно как учёных. Когда фасилитарная педагогика, наконец, обрела свой язык и теорию, стало легко разглядеть в научной жизни И. Я. Лойфмана важнейшую практическую педагогическую (андрогогическую) составляющую. Она не умаляет роли Лойфмана-учёного, но позволяет различить две эти роли, в которых он — разный, неоднозначный, но и верный себе. Две эти роли были дополнительны друг другу и тем его ипостасям, о которых лучше известно родным, друзьям.

И. Я. Лойфман многих практически, примером научил тому, что педагогическое воздействие намного эффективнее, когда оно не прямое, не линейное, а случившееся почти непреднамеренно, по касательной, и при этом — резонансное, — когда оно направлено и не на ученика, но при этом вовлекает его в некую взаимную интенцию, синергию. Потенциал этих личностных, не любовных, а резонансных встреч порой колоссален и может выражаться «в неожиданном, резком повороте жизненного пути личности, в моментальном перевороте индивидуального восприятия мира» (*Куликов В. Б. Педагогическая антропология: истоки, направления, проблемы. Свердловск, 1988. С. 100.*). И совсем не обязательно, чтобы это была встреча именно педагога и ученика. Столь же, а порой и более значительными по своим последствиям могут быть встречи с другими, с произведением, его автором. А рекомендаций прочитать И. Я. Лойфман, бывший всегда в курсе не только научных новинок, давал много.

По сути, «учитель — организатор “встреч”, но сама “встреча” есть общение вне стереотипов. Отсюда следует, что педагог не имеет права вести себя стереотипно, т. к. в противном случае он заставляет и своих учеников жить, чувствовать и действовать в стереотипе». (*Белухин Д. А. Основы личностно ориентированной педагогики: Курс лекций. Ч. 1. М.; Воронеж, 1996. С. 304.*). Так и руководил и консультировал И. Я. Лойфман — вне стереотипов, если говорить о содержании, и стереотипно по форме организации, что было очень удобно, предсказуемо, надёжно.

И. Я. Лойфман хорошо знал, что образование и педагогика начинаются не с изучения человека, а с обращения к человеку. Это привычное слово — «обращение», как и многие другие слова, затерли, применяют часто там, где должно быть другое слово. Настоящее обращение легко расслышать уже по интонации, поскольку прежде чем обратиться, человек буквально разворачивается, выбираясь из-под своей маски-роли. Обращение не может быть императивным. Более того, оно всегда просительно, оно изначально сопровождается просьбой о прощении,

поскольку несет вину: оно тревожит не роль, а человека. Обращение посягает на право человека не выглядывать из-под своей социальной маски. Обращающийся посмел ожидать, что и к нему обратятся, обернутся своей человеческой — не социально-ролевой — ранимой стороной. Всё это происходило в общении с И. Я. Лойфманом, это было общение обращённых друг к другу людей, открытых друг другу. В нём не было ощущения принуждённости. Были лишь как минимум доброжелательность И. Я. Лойфмана и нередко благоговение перед И. Я. Лойфманом.

В воспоминаниях об учёных-наставниках нередко можно встретить многое, что можно сказать и о И. Я. Лойфмане. Это не простые совпадения. Это особая педагогическая (андрогогическая) практика, обкатанная, проверенная, естественная для научного наставничества. Фасилитарная педагогика, возникшая как теория неавторитарной педагогики, прежде всего, для общеобразовательной школы, давно практически реализуется в школах научных. Что также требует учёта в изысканиях теоретиков педагогики. Пример И. Я. Лойфмана мог бы быть востребованным, в том числе как предмет исследования. Пока много тех, кто с ним работал, ещё больше тех, кто у него учился. Начать же можно с перевода этой практики на язык педагогической науки.

Н. В. Бряник

*Д-р филос. н., профессор  
кафедры онтологии и теории познания  
философского факультета УрГУ*

## ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА НАУЧНУЮ КАРТИНУ МИРА (НКМ)

НКМ — тема многолетних изысканий И. Я. Лойфмана; по сути дела данной теме посвящена его докторская диссертация, а в одной из последних монографий (*Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии. Екатеринбург, 2002*) он целый раздел (один из трех) отдает под исследование НКМ. Мне представляется интересным оценить позицию И. Я. Лойфмана в ряду наиболее значимых концепций НКМ. Поясню критерий значимости для меня. В 60–70–80-е гг. прошлого века в отечественной советской философии проблемам науки уделялось достаточное внимание, в т. ч. и НКМ; наиболее интересные подходы данного периода И. Я. Лойфман анализирует и определенным образом классифицирует. Нарботанные позиции носили преимущественно логико-методологический характер, поскольку выявляли соотношение объемов понятий (общенаучной и частнонаучной КМ), отыскивали примеры для данных уровней НКМ и демонстрировали функции НКМ в науке и философии. Но их все-таки стоит оценивать как лишь подготовительную работу для собственно философского — смыслового — подхода к НКМ, который появляется в этот же период. Мне представляется, что именно в контексте подобного (смыслового) понимания НКМ и стоит рассматривать концепцию НКМ И. Я. Лойфмана.



Наиболее философичную трактовку НКМ можно найти у М. Хайдеггера. Кратко воспроизведем ее. Он напрямую задается вопросом: «Что такое — картина мира?» — и дает разъяснения каждому из входящих в данное словосочетание терминов: «Но что называется тут миром? Что значит картина? Мир здесь выступает как обозначение сущего в целом. Это название не ограничивается космосом, природой. К миру относится и история. Впрочем, даже природа, история и обе вместе... не исчерпывают мира. Под этим словом подразумевается и мирооснова независимо от того, как мыслится ее отношение к миру» (*Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 102*). Здесь мы находим ответ на то, что понимается под миром. Что касается «картины», то, раскрывая данное понятие, он заявляет достаточно оригинальную позицию: *картина* мира — феномен сугубо новоевропейский, ни в античности, ни в средние века мир не предстал как картина; ведь «где мир становится картиной, там к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преднести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле поставить перед собой» (Там же. С. 102–103). Приведу его оценку о том, что в Новое время мир, окружающий человека, дается в первую очередь через призму науки. Поэтому мы вправе считать, что новоевропейская картина мира, прежде всего, *научная* картина мира. В ней в концентрированном виде присутствует отличительная черта новоевропейской культуры в целом — замыкание данной культуры на человеке-творце. В подтверждение сошлюсь еще на одно высказывание М. Хайдеггера: «Основной процесс Нового времени есть покорение мира как картины. Слово «картина» означает теперь: конструкт опредмечивающего представления. Человек борется здесь за позицию такого сущего, которое всему сущему задает меру и предписывает норму» (*Хайдеггер М. Указ. соч. С. 106*). Прозвучали важнейшие характеристики научного знания — активность, конструктивность, предметность и др., взятые в границах всех возможных областей знания (природа, общество, история, язык и пр.)

Эти философичные рассуждения подтверждает, полагаясь в данном случае больше на здравый смысл, Эйнштейн: «Человек стремится каким-то адекватным способом создать в себе простую и ясную картину мира; и это ... для того, чтобы в известной мере попытаться заменить этот мир созданной им картиной» (*Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965. С. 9*). И хотя Эйнштейн допускает существование не только научной КМ, но и поэтической, художественной и др., а по Хайдеггеру, мир в предметном противостоянии постигается только наукой, сходятся данные мыслители в том, что картина мира создается для изменения существующего в соответствии с задуманным и спроектированным. И, конечно, Эйнштейна в первую очередь интересует, какую роль в этом процессе играет картина мира, вырабатываемая теоретической физикой.

Если в рассуждениях Хайдеггера НКМ раскрывается в известном смысле со стороны — ведь он идет от новоевропейской культуры, выясняя статус человека в Новое время, и только в этой связи обращается к науке, то такой известный мыслитель, как В. И. Вернадский, описывает данный феномен, исходя главным образом из самой науки и показывая необходимость признания и реальность некоего над- (или сверх-) научного образования, т. е. знания, выходящего за пределы частных

наук. Но оперирует он при этом чаще всего не понятием *картина мира*, а близким ему — понятием *мировоззрения* (в свою очередь, Хайдеггер нередко использует понятие мировоззрения как синоним НКМ). Вот как Вернадский раскрывает его: «... под именем научного мировоззрения мы подразумеваем определенное отношение к окружающему нас миру явлений, при котором каждое явление входит в рамки научного изучения и находит объяснение, не противоречащее основным принципам научного искания. Отдельные частные явления соединяются вместе как части одного целого, и, в конце концов, получается одна картина Вселенной, Космоса, в которую входят и движения небесных светил, и строение мельчайших организмов, превращения человеческих обществ, исторические явления, логические законы мышления или бесконечные законы формы и числа, даваемые математикой. Из бесчисленного множества относящихся сюда фактов и явлений научное мировоззрение обуславливается только немногими основными чертами Космоса» (*Вернадский В. И.* Избр. тр. по истории науки. М., 1983. С. 43). Отметим прежде всего, что Вернадский придает НКМ онтологический статус: ведь НКМ для него — это особый способ отношения к миру.

В отличие от Хайдеггера, он не связывает научное мировоззрение только с новоевропейской культурой и одновременно признает его постоянное, а временами достаточно радикальное изменение. Так, с его точки зрения, КМ Нового времени имеет мало общего с научным мировоззрением средневековья. При этом для Вернадского важно подчеркнуть непрерывный ход научной мысли — он считает, что можно проследить, как научное мировоззрение одной эпохи обусловлено предыдущим и определяет следующее за ним. Обращает он также внимание и на то, что НКМ, будучи сверх- (или над-) научным образованием, несет в себе всю целостность и суть науки. Поэтому в общественное сознание наука входит именно через НКМ. Сошлюсь на один из приводимых им примеров: «Во всех случаях, где мы имеем дело с явлениями, так или иначе входящими в область ведения наших органов чувств..., мы всегда должны считать, что то, что мы называем Землю, вращается вокруг Солнца; будет ли «Земля» непосредственное представление или впечатление органов чувств, или абстрактное построение геолога, еще более отвлеченное создание физика или химика — все равно, во всех случаях равным образом неизбежно допустить движение Земли вокруг Солнца. Это предложение одинаково обязательно для всех людей, и в нем нет места для согласия или несогласия» (Там же. С. 61). Но взаимодействие НКМ и общественной жизни — процесс двусторонний и, соответственно, «научное мировоззрение, как и все в жизни человеческих обществ, приспособляется к формам жизни, господствующим в данном обществе» (Там же. С. 68). Кроме того, следует учитывать, что, с одной стороны, научное мировоззрение способно вобрать в себя любое новое явление или факт; а с другой — в приведенном выше определении подчеркивается, что из существующей науки в КМ входят только фундаментальные положения, т. е. принципы, относящиеся ко всем сферам действительности, а значит, оно выстраивается, полагаясь на все области науки — естественные, социальные, исторические, математические, логические и др. Значимость НКМ Вернадский видит в том, что ее положения «неизбежно и одинаковым образом затрагивают всех специалистов, в какой бы области наук они ни работали. Каждый

из них подходит к...основным и общим явлениям с разных сторон, иногда касается их довольно бессознательно. Но по отношению к ним он неизбежно должен высказывать определенное суждение, должен иметь о них точное представление: иначе он не может быть самостоятельным работником даже в узкой области своей специальности» (Там же. С. 32–33). И метафизический подход М. Хайдеггера, осмысливающий НКМ через призму субъект-объектных отношений, и размышления натуралиста В. И. Вернадского, идущие, казалось бы, от самой науки, являются *философским представлением* НКМ, поскольку в рассуждения об этом феномене, касающегося, казалось бы, только науки, неизбежно втягивается человеческий мир во всей его сложности.

В контексте данного критерия философичности как выглядит позиция И. Я. Лойфмана?

Самое значимое в его понимании НКМ видится в следующем. Наряду с гносеологическим и логико-методологическими аспектами НКМ, он выделяет онтологический аспект. Именно онтологическая трактовка НКМ позволяет, на мой взгляд, говорить о философичности его подхода, тогда как два других аспекта рассмотрения со всей очевидностью являются производными от онтологического и сами по себе философского характера НКМ не придают. В онтологическом аспекте высвечивается *мировоззренческий* смысл НКМ (именно так называется весь раздел «Мировоззренческих штудий», посвященный НКМ, — «Мировоззренческий смысл научной картины мира»). Как видим, именно здесь НКМ и мировоззрение тесно связаны между собой, только друг через друга и могут быть выражены, а по сути являются синонимами. Онтология НКМ означает, что «явления в самых различных областях материального мира связаны между собой как фазы непрерывного естественно-исторического процесса, как моменты вечного круговорота движущейся материи... В свете современной науки мир в целом предстает как статистически сотканная сеть круговоротов материи. Узловые пункты этой сети суть ступени практического и познавательно-теоретического овладения мира человеком. В этом смысле общенаучная картина мира фиксирует определенный спектр (горизонт) возможностей развития науки и техники и служит объективным основанием для прогнозирования путей и тенденций развития общества и человека (Лойфман И. Я. Указ. соч. С. 74–75).

Нельзя не отметить идейную близость в трактовке НКМ Лойфмана и Хайдеггера. Первый связывает КМ современной науки (но ведь современная наука однотипна новоевропейской) с практическим и познавательным освоением мира человеком. Та же мысль является главной для второго: НКМ — детище новоевропейской культуры, поскольку именно в это время человек обретает статус субъекта, и мир превращается им в объект, он покоряется субъектом в ходе практическо-познавательной деятельности. При этом И. Я. Лойфман обстоятельно прописывает, что собой представляют круговороты, в своих рассуждениях он сознательно отстаивает диалектико-материалистическую позицию марксизма: «Опираясь на данные современной науки..., можно выделить исторически определенные уровни организации материи, различающиеся по типу ведущего взаимодействия ... и группе форм движения. Это мир тяготения...; мир живой природы...; мир человеческого общества — процессы практического взаимодействия

общества, социальных групп и индивидов с природным миром и между собой» (*Там же*. С. 74). В этих суждениях онтологическое развертывание И. Я. Лойфманом современной КМ близко идеям В. И. Вернадского. Ведь, как уже отмечалось, Вернадский считал, что в КМ входят только фундаментальные положения, относящиеся ко всем сферам действительности, и выстраивается НКМ, полагаясь на все области науки.

Нельзя не отметить и еще одного момента. И. Я. Лойфману удалось соединить все обозначенные им аспекты рассмотрения НКМ, подчинив гносеологический и логико-методологический аспекты онтологическому. При этом все в его позиции выверено и внутренне взаимосвязано, что позволяет признать концептуальность его позиции.

## Раздел I. ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Ф. Ю. Анисимов  
*Екатеринбург*

### ВЕЩЬ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Общество как сосуществование людей и вещей представляет собой очевидный факт и, одновременно, проблему взаимодействия разнокачественных существований. Можно выделить несколько основных трактовок того, как вещь существует и функционирует в социуме.

Во-первых, неоднократно обращалось внимание: вещь — то, что соотносится и связано с человеком. Проявление, экстериоризация потенций человека в вещах материального мира обозначается понятием материальная культура, выступающая как часть культуры вообще. В философии техники благодаря методологическому приему, называемому органопроекция, прослеживается единство человека и создаваемых и используемых им материальных вещей. Орудия, инструменты, приспособления, утварь, оружие — все они являются копиями, воспроизведениями и продолжениями органов (биологических) человека, его органического тела, и поэтому становятся продолжением его органов вовне, его (человека и человечества вообще) неорганическим телом.

Во-вторых, в философской традиции изолированные, существующие вне связи с другими, в том числе и вне отношения к человеку, сущности назывались вещами. Согласно этой традиции различие между простой и сложной вещью тождественно различию между вещью физической, природной и вещью, включённой в социальные процессы. Отношения в обществе не могут быть объяснены только на основе природных закономерностей и, тем более, сводиться к ним. Если же это происходит, то вещные отношения, зависимости, закономерности, отражают не во всей полноте общественную реальность, общественное сознание, принимающее такие объяснения приобретает превращенные формы. Фетишизм, одна из таких форм, как раз и приписывает вещам природным сверхъестественные свойства, а общественные процессы объясняет как движение природных вещей.

Именно характеризуя товарный фетишизм, К. Маркс использует словосочетание «социальная вещь».

Дилемма — или человек, отделенный от внешнего мира или объективизм, ставящий человека в детерминированное внешним миром положение — решается — и теоретически и практически — обращением к деятельности. Противоположность субъективизма и объективизма снимается тем, что человек действует, причем, потенции, внутреннее содержание и человека и внешней реальности раскрываются в движении друг навстречу другу. В этом взаимодействии от рядоположенности субъекта и объекта совершается переход к реальности, создаваемой человеком и, одновременно, — к производству человеком самого себя. Возникает не однофакторная детерминация, не выбор между той или иной односторонней реальностью (или реальностью человека — субъекта, или реальностью вещи — объекта), а взаимная обусловленность противоречивых сторон. Человек, познавая и изменяя вещи, объективную реальность, тем самым раскрывает и свой собственный потенциал, скрытые, актуально не существовавшие качества и свойства. И, наоборот, скрытые, «дремлющие» свойства вещей, их неявные качества и взаимодействия обнаруживаются в ходе познавательной практической деятельности человека.

Однако цикличность переходов приводит к следующему вопросу: как из окружающей действительности вычленять отдельные вещи, свойства и отношения. Для нашей темы важно, что для познавательной и практической деятельности признается важным и вычленение вещей. В познавательной и практически-преобразовательной деятельности человек может использовать различные логические «инструменты», по-разному фокусировать свое внимание. Отдельная, изолированная, отличающаяся от других, вещь — необходимый элемент познания и участник практической деятельности. При попытках элиминировать ее из познания и деятельности, она, тем не менее, возвращается, сохраняет свое место в сложной реальности.

Таким образом, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, гипостазирование отношений — релятивизм — столь же не соответствует полноте общественной реальности, как и реализм, и в такой же мере является фетишизмом, односторонним отражением общественных процессов.

Во-вторых, изоляция и интерпретация, выделяющие вещи из становящейся общественной реальности, являются необходимыми формами познания и деятельности.

В-третьих, вещи являются предметами различных дисциплин и подходов, в чем проявляется их внутренняя разнокачественность и полисистемность.

В-четвертых, вещь — фрагмент становящейся реальности, в котором и через которое проявляются определения и характеристики общественных процессов изменения и становления. Вещь обнаруживает свои скрытые потенциальные характеристики, тем самым изменяя общую картину реальности.

## ПРОБЛЕМА ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ СОЦИОЛОГИИ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Как известно, понятия определяют предмет изучения любой науки. Все понятия связаны между собой и каждая наука, выбирая свой объект познания, должна сознательно использовать их символический язык. Среди многих понятий выделяются основные, важные по значению и роли, которые они играют в разработке простейших методических процедур, приемов и правил исследования того или много фрагмента действительности. Эти основные понятия имеют в себе смысловое отражение того, о чем они говорят, раскрывая саму суть уже не какого-то фрагмента, а источник возникновения жизни и его прямое следствие. Понятий как таковых выдумать нельзя, как нельзя и трактовать их, исходя из собственных восприятий, не обращая внимания на семантическую основу их существования. Однако на деле они не воспринимаются адекватно и поэтому повсюду постоянно возникают парадоксальные по извращению этого смысла интерпретации, как в гуманитарных, так и в естественных науках.

Для конкретной аргументации нашего утверждения возьмем для философского анализа социологическую науку и рассмотрим положение дел с интерпретацией понятий, определяющей её статус как генерализирующей дисциплины об обществе. Для начала обратимся к коллективной монографии под редакцией В. И. Курбатова (1). Здесь мы сталкиваемся с такой абсурдной формулировкой: «...Как правило, в цепочке: «человек» — «личность» — «индивид» отражено своеобразие разделение труда философа, социолога, психолога, хотя каждый из них (думая о своем), может использовать любой из этих терминов. Иными словами, личность в общественном знании — это нечто особенное». Следует это воспринимать так, что точка зрения на одинаковый предмет изучения и использование его также одинаков, но специфика труда представителей данных отраслей знания позволяет вносить некоторые вариации в применении этих понятий, которые приводят их (понятия) к низведению до уровня терминов. Но в социологии просто термин — «это нечто особенное». «...Для социологии «личность», — это то, что делает людей похожими друг на друга...». Здесь комментарии излишни.

Следует, тем не менее, несколько внимательнее остановиться на высказывании социологии относительно философии, не обращая внимания на остальную словесную абракадабру. Нелицеприятная оценка, но справедливая, как не крути: «И *философия* (выделено нами. — А. К.), и психология оказывает существенное влияние на развитие социологических представлений о личности, однако их особый взгляд на сей предмет и специфическая терминология используется только в рамках специальных теорий» (1. С. 117–118).

Отступая на время от предмета нашего анализа, мы считаем необходимым заявить, что существует Философия и официально-академическая философия, которая сама себя низвела до уровня науки. Такого рода философия указать на

истинный смысл основных понятий, используемых наукой, не в состоянии, поскольку грубо материалистическое (чувственно-эмпирическое) мировосприятие нивелирует различие между ними. Вот поэтому и возникает полное единодушие в трактовке этих понятий. Мало того, официальная однобокая философия не подвергает никакому сомнению так называемые законы, принципы и методы науки, с помощью которых они заявляются как реальные и действующие в природе и обществе. Всё это отдано ей на откуп, что и порождает зависимость от последней.

Правильная мировоззренческая позиция является идеально-материальной. Реальность существует только при их тесном взаимодействии и под водительством идеального. Источник возникновения одновременно обоих один — это, как говорит восточная философия, Абсолют, Единая Вечная Жизнь. Познавать человека Его невозможно, для этого необходимо обладать, по крайней мере, атрибутами, состояниями и свойствами, присущими Ему, не говоря уже об их превосходстве. Постоянно раскрывающуюся идею жизни во Вселенной, природе, человеке с помощью механизма этого раскрытия — материи люди должны и в состоянии познать, принять и активно участвовать в ней. Другого пути нет.

Возвращаясь к тематике статьи, рассмотрим ещё один социологический опус достойного представителя материалистической науки, ущербной, ограниченной и невежественной в своей заданности.

Профессор Т. И. Афасижев в учебном пособии для студентов вузов вещает следующее: «— Индивид — отдельный человек, единица человеческого рода, воплощающая характерные признаки целого;

— Индивидуальность — означает особенное, неповторимое, самобытное, отличающее конкретного человека от других, включающее как унаследованные, так и выработанные в процессе онтогенеза его физические и психические особенности;

— Личность — человек с присущей ему системой волевых, интеллектуальных, социальных, культурных качеств, выражающихся в особенностях его сознания и деятельности» (2. С. 235).

Такие социологи как В. И. Курбатов и его коллеги, Т. И. Афасижев и многие другие всегда могут спрятаться за официальную парадигму науки — и «взятки гладки». Но тот, кто хотя бы немного прикоснулся к краешку истины, ощутил её величие, красоту и гармонию, преисполнился энтузиазмом творческого сознательного поиска, тому какие-либо надуманные и ограниченные парадигмы покажутся не стоящими ломаного гроша.

Нам нет нужды разбирать по пунктам ту ложь, которая сама за себя и так говорит. Скажем лишь коротко относительно этих понятий то, что они в себе изначально содержат. Во-первых, человек одновременно является и индивидом, и личностью. Все вместе они выступают состояниями телесной организации материи. Человек связан с сознанием посредством его аспекта — *признания*, которое привлекает особенное свойство, чисто человеческое, тонко-материально организованный ум. Данная связь образует *мысль*. Во-вторых, индивид связан с сознанием другим его аспектом — *знанием* с привлечением свойства индивида — *чувств*, внутренних психических ощущений. Эта связь порождает *ведание* или так называемое *чувствознание*. В-третьих, личность связана с сознанием третьим его



аспектом — *познанием* с привлечением своего свойства — *физической оболочки*. Этот вид связи образует *действие*, поступок, видимое поведение. Мысль, ведание и действие образуют единое целое, которое носит короткое, но ёмкое наименование — *слово*. И как тут не вспомнить мудрого евангелиста — апостола Иоанна, который ещё 2000 лет назад утверждал, что «вначале было Слово...». Этим все сказано. Что же касается понятия «индивидуальность», то здесь имеется в виду истинное ощущение радости индивида при выходе его на ступень ведания истины. У каждого индивида, естественно, такое ощущение неповторимо, своеобразно и переживается им отдельно, со своей степенью восприятия этой истины.

Чтобы окончательно поставить точку в социологическом подходе к формированию личности возьмем типичный для этой науки пример в лице своего достойного представителя А. Мендра. Судите сами: «Что является общим у всех членов общества и что объясняет нормальное функционирование общества? В периоды острого кризиса человек может реагировать под действием глубинных побуждений, импульсов почти звериных и биологических. Однако социология интересуется нормальным функционированием общества и пытается выяснить, что в индивиде есть социального, приобретенного, а не врожденного» (3. С. 33).

Мы думаем, что комментировать тут что-то нет нужды. Нет необходимости делать это и по поводу результата общественного обучения индивида, который как подопытные собачки академика — физиолога приобретает черты рефлексивного поведения, что и «возвышает» его до уровня «личности». Вот для чего и почему разработана эта доктрина социологии: «Разработанный И. Павловым, — честно и откровенно подтверждает наше мнение А. Мендра, — знаменитый метод условных рефлексов применяется и в социологическом анализе... Условные рефлексы, привитые в детстве, имеют тенденцию повторяться у взрослых в аналогичных социальных ситуациях» (3).

Можно ли представить себе, находясь в действительно нормальном состоянии ума, что социально-рефлексивное поведение людей устанавливает между ними эффективные связи и отношения? Политика, экономика, образование и т. д. при этом объявляются концентрированным выражением такого рода связей и отношений. При этом социология заявляет, что общественные законы возникают из общественной же практики, но тогда при её смене должны изменяться и общественные законы. Такие с позволения сказать «законы» не в состоянии гарантировать стабильность существования социальной системы во времени и пространстве. Нет такого закона, как проявления неизменной и вечной Идеи, который требовал бы приспособления к себе человека. Наоборот, он не появляется и не существует на базе био-, физио- или социо — рефлексов, инстинктов и аффектов. Закон не может порождаться людьми *apriori*, он обращается именно к сознанию человека для понимания его (закона) предназначения в жизни, которое реализуется в поступках, действиях и т. д.

Подводя черту в анализе социологических представлений о своих основных понятиях следует дать этой науке адекватное её статусу название, а именно — «коллективная рефлексология». Поэтому, ей надлежит предъявлять свои претензии на какую-либо состоятельность в пределах физиологии и психологии, которые тоже озабочены проблемами рефлексов и инстинктов и бьются в тенетах

ложных взглядов на происхождение сознания, его деятельность, связь с телесной организацией человека.

1. Социология / Под ред. В. И. Курбатова. Ростов н/Д., 1998.
2. Афасижев Т. И. Социология. Уч. пос. Майкоп, 2003.
3. Мендра А. Основы социологии. Уч. пос. для вузов. М., 1998.

Е. В. Бакеева  
Екатеринбург

## ОСМЫСЛЕНИЕ КАТЕГОРИИ БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Поворот к осмыслению языка как одной из важнейших категорий в философии первой половины XX столетия тесно связан с проблематизацией (а позже — с дискредитацией) понятия бытия. Представление о «бессмысленности» философских проблем, оставляющее за философией функцию критики языка, восходит, в конечном счете, к установке: «Бытие — это (только) слово». При этом сама данная предпосылка сохраняет за собой статус онтологического положения — в силу своей фундаментальности. В результате «по ту сторону» философии как критики языка выстраивается своеобразная «теневая» онтология, в качестве основных элементов которой можно назвать: 1) два языка — логически совершенный, задающий форму того, что может быть помыслено и сказано, и повседневный («реальный»), характеризующийся неизбежным искажением, замутненностью этой формы; 2) т. н. субстанция («объекты», «вещи»), которые, согласно Витгенштейну, можно только «именовать». Запрет на «высказывание» «объектов» свидетельствует, по сути, об апофатическом характере этого понятия. Последнее только намекает на невозможность выхода за пределы языка как логической формы; 3) наконец, необходимым элементом этой онтологии выступает тот, кто призван осуществлять деятельность по «прояснению предложений», соотнося друг с другом два вышеупомянутых языка. При этом как субстанция, так и субъект критики языка (собственно, совпадающий со своей деятельностью) присутствуют в качестве молчаливых предпосылок данной установки, неизбежно ускользая от какого бы то ни было прояснения. В силу этого, пожалуй, уместнее было бы говорить об *одной* предпосылке, что и отмечается Витгенштейном в его положении о совпадении абсолютного солипсизма с абсолютным реализмом. Таким образом, признание непрозрачности того, что является условием философии как критики языка, оказывается неизбежной платой за ясность того, что «может быть сказано».

В этом смысле «фундаментальная онтология» М. Хайдеггера может быть интерпретирована как попытка высветить именно этот — противоположный — полюс философии языка. Присутствие (Dasein) оказывается тем «местом» совпадения солипсизма и реализма, «из» которого исходит вопрос о бытии и «в» которое он возвращается. Сама же «экзистенциальная аналитика присутствия»

выступает в качестве особого способа прямо взглянуть на то, что, по Витгенштейну, может только «показывать себя». Именно поэтому тавтологичность хайдеггеровского языка, являющаяся, в рамках позиции аналитической философии, свидетельством бессмысленности философских предложений, является совершенно осмысленной (и — осмысляющей одновременно). Например, она обнажает основания утверждений о том, что смысл мира должен находиться вне мира и о том, что существует невысказываемое мистическое. Эта тавтологичность, выступающая следствием онтологизации языка, казалось бы, снимает скрытую двусмысленность позиции того, кто занят деятельностью по «прояснению предложений». В бытии-присутствии язык «выговаривает сам себя», в силу чего двусмысленность становится явной, оказывается фундаментальной предпосылкой философствования.

Однако и эта позиция («язык — дом бытия») отбрасывает свою тень: скрытой здесь становится как раз критическая деятельность. Неявное присутствие критической (т. е. внешней) позиции по отношению к языку оказывается необходимым постольку, поскольку фундаментальная онтология проводит различие «понятливости» и «понимания». «Понятливость» как некий архетип искаженного, неподлинного отношения к языку противопоставляется подлинной ситуации, в которой язык «понимает сам себя». Тем самым позиция фундаментальной онтологии, которая, в противовес позиции критики языка, может быть выражена «перевернутым» тезисом «слово — это бытие», также обнаруживает свою «неуcatchенную» двусмысленность.

Таким образом, ни один полюс философии языка («бытие- это слово» и «слово — это бытие») не может отменить или преодолеть другой. Эти исходные точки «лингвистического поворота» оказываются дополнительными по отношению друг к другу, обеспечивая одна другую. При этом непрозрачным моментом в рамках каждой позиции является именно точка перехода (точнее, «перепада») из одной позиции в другую, из одного языка в другой. Как раз эта непрозрачность и требует говорить здесь о «языках» — во множественном числе. Она маркирует то единственное, что не улавливается никаким языком: само действие перехода (точнее — просто действие).

Невыразимость действия означает, что двусмысленность каждой из двух вышеозначенных позиций философии языка отнюдь не является пороком, но свидетельствует об их подлинности и взаимопредположенности. Критика языка отнюдь не отменяет онтологию — во всех ее вариантах, включая «онтологию События», но, напротив, нуждается в онтологическом оправдании. И наоборот: любая онтология, отталкивающаяся от тезиса о совпадении границ языка и мира, рождается и существует только в сопряжении с критикой своего собственного языка. При этом и тот, и другой полюс философии языка выступает прежде всего как деятельность: в одном случае — по возведению языковых конструкций, в другом — по проверке их на прочность. Само же действие, соприкасаясь с языком, но не совпадая с ним, оказывается в рамках этой «динамической онтологии» единственной формой «чистого бытия». Оно может только косвенным образом ухватываться в парадоксальных языковых конструкциях, например, таких: «Нет ничего, кроме языка, но это только язык».

## КАНОН И ПРОБЛЕМА АВТОРА

Понятием канона передается совокупность общепризнанных норм и правил производства артефакта, а также сам артефакт, полагаемый некоторым сообществом в качестве образцового. В древнегреческой классике канон — это «априорная форма прекрасного» [4, 260], позволяющая предвосхитить новый артефакт наличием общего понятия, идеи артефакта. Канон органичен внутри традиции, потому он «стал видимым», обнаружив себя в качестве канона, в эпоху разложения олимпийского формализма. В становящемся творчестве, как показано в работах М. К. Петрова, элемент свободы соединился с элементом ремесла. Движение к каноничности первоначально обнаружилось в зодчестве, затем — в хоровой лирике, эпиграматике, драматургии, скульптуре, музыке, математическом искусстве. Уже в VII — VI вв. до н. э. возникла иерархия искусств, «индивидуальная душа» каждого из которых требовала собственных особенных правил.

Изначально канон был противопоставлен закону. Их антитезу осмыслили платонизм, неоплатонизм и грекоязычная патристика, где под законом понимался вечный божественный самопорядок, а в канон вкладывался смысл распорядка человеческого: вторичного, но угадавшего и повторившего порядок небесный. Такое понимание канона, органичное для традиционного общества, предполагает возникновение нового как результат мимезиса, а образец для подражания, вечный и неизменный, обитает в Гиперуниях: это, в терминах Платона, *eidos*.

Канонизация как закрепление определенного образца нарративной практики имела место во всех политеистических цивилизациях, создавших письменность и испытывавших угрозы срыва традиции (олимпийского формализма). Духовная деятельность допускалась в форме бесконечного ученичества у «совершенномудрых» — авторов канонических, или непогрешимых текстов. Письменная культура этноса начиналась с записи базового нарратива, на материале которого она оттачивалась впоследствии. Традиционное общество постоянно подпитывалось связью с образцовым прошлым, а канонический текст отсекал несовершенные варианты повторения. Канон традиционной культуры не обладал системной незавершенностью: его законченность и образцовость ориентировала новые поколения проводников-ретрансляторов на усвоение и повтор.

Поэтика подражаний (Д. С. Лихачев), характерная для средневековых повествователей, была рассчитана на прямое применение определенного типа уже воплощенного нарратива к новым содержаниям (темам, сюжетам, персонажам), причем приспособление старой формы к новому содержанию осуществлялось при углубляющемся упрощении формы. «Подражание, с одной стороны облегчается, когда в оригинале есть шаблон, штамп, некоторое “окостенение формы”; с другой стороны, подражание само способствует возникновению штампа, превращает в некий шаблон заимствованную форму» [2, 290]. В этом смысле в традиционном обществе осуществлялись шаблонизация и окостеневание формы нарратива, и

одновременно их совершенствование посредством многократной отработки на новом материале.

Д. С. Лихачев обращает внимание на специфическую безымянность средневековых письменных источников, не изменившуюся даже в условиях появления «культурных имен». Безымянность нарративных практик не является утратой сведений об их авторах — безымянность касается сути познания мира, способов ее выражения. Невозможность говорения от себя, немыслимость персонального вымысла, отсутствие условных персонажей, архетипичность фабулы (и персонажи, и «автор» ведут себя «как положено», то есть не в силу особенностей человеческих характеров, а согласно нормам социального статуса и разряда, к которому принадлежат) — все корреспондировало с конкретно-исторической ситуацией.

Особенностью формализма нарративной техники стала фиксированность текстов, их предназначенность для множеств типологически однородных событий. Отмечая повышенное доверие к структурированной речи, С. Ю. Неклюдов функционально уподобил ее речи письменной: эмоция доверия связана с наличием в ритмизированных текстах механизма, позволяющего воспроизводить крупные блоки текстов в их относительной неизменности. Так, структура фольклора позволяла маркировать голоса богов-покровителей, создавая текст, максимально репрезентирующий богопринадлежный дискурс. Архаический текст не проецировал реальность, но прямо ее манифестировал в акте рецитации. «В каком-то смысле текст архаической словесности (точнее, реализуемое в нем, проявляющееся через него “сообщение”) как бы существует самостоятельно и вообще не есть продукт человеческой деятельности» [3, I, 671].

Автор «не был предусмотрен» структурой повествования, которая сопротивляется модернизирующим включениям, будучи прочитанной в наши дни. Отсутствие пространственной перспективы в средневековой живописи — свидетельства самостного существования творений, ведущих автономное существование. Словесное творчество средневековья было летописным, литургическим, обрядовым и пр., где автор — конструктор, пользующийся готовыми формулами и всецело соответствующий «жанровому образу автора». Транспортируемый текст был *constanta*, но всегда имели место незаметные изменения, модифицирующие текст в акте рецитации.

Средневековый автор имитировал господствующий канон и испытывал неуверенность в себе и своем тексте. Потому его произведения избыточны: он нагромождал соседство синонимов и деривативов, тавтологий и трюизмов, избегал законченных характеристик, обильно цитировал, при этом сетовал на свое вербальное бессилие и неспособность выразить предмет. Это выглядит оправданным, если принять во внимание «стилистическую однородность» традиционного общества, общепринятость и образцовость типовой формы, которой средневековый автор стремился соответствовать.

Мир репродукции повернут в прошлое и дисциплинирован сдерживающим каноническим образцом. Контрастно творчество может выглядеть как разрыв с каноном. Однако творческая деятельность оказывается иначе канонически организованной. Безбрежность творческого инсайта ограничивается априорной формой канона, предполагающей «законность» лишь отчасти параллельную «за-

конности» естественноисторической и репродуктивной. Канон и закон в Новое время утратили теологическую привязку, обнаружив гораздо больше параметров сходства. Результат, получаемый автором, нормативен, так как вписан в репродуктивный мир. Однако канонически организован, как отмечено выше, и авторский процесс. Но принципиально разнотипна нормативность (соответствие априорным по отношению к акту творчества нормам) в творчестве и репродукции. «...Закон не просто реализует себя: он подчиняет себе повтор, организует его в последовательность неразличимых актов. Канон же лишь ограничивает повтор, не только не пытается организовать и стабилизировать его, но, используя запрет на плагиат, решительно отсекает любую попытку свертывания творчества в репродукцию» [5, 18].

Альтернативное понимание природы канона присутствовало уже у Аристотеля, где канон — принципиально «незавершенный формализм» [4, 261]. Его незавершенность компенсируется персональной творческой вставкой, которая превращает мимезис-уподобление в «подражание-отлет от ритуала на некоторую, устанавливаемую каноном величину, т. е. ... подражание ради сохранения преемственности, а не ради уподобления» [4, 264]. Очевидно, что Аристотелем осмыслен иной, «подвижный канон», предполагающий оформление нового посредством синтеза нового и ритуального, беспрестанный «ползущий» перевод нового в наличное и — в перспективе — изменение канона, отсечение отработанных элементов традиции.

Идея двойственности канона зафиксирована в постструктурализме. В текстах М. Фуко обозначено существование трансцендентально-дискурсивной традиции, открывающей поле для определенного (не безграничного) числа речевых аналогий и сходств. Так устанавливались и распространялись гомеровская, аристотелевская, библейская речевые практики, чьими основателями была конституирована формальная общность речевых усилий последователей. Во-вторых, в Новое время, согласно М. Фуко, появляются основатели иного типа дискурсивности (примерами служат К. Маркс и З. Фрейд). Особенностью нововременного дискурса является представленность в нем бесконечной возможности новых дискурсов, в отношении которых гетерогенны тексты основателей [см.: 6, 31]. К. Маркс и З. Фрейд — создатели новой дискурсивности «не потому, что им подражали, а потому, что ими были заложены основания новой научности, предполагающие безграничный ряд возможностей ее приложения» [6, 32].

Канон второго типа (аристотелевский) обращен в будущее: он включает в себя набор средств, не допускающих жесткого им следования, но обеспечивающий социальное признание итогового продукта, а также содержащий «пустоты» для персонального творческого заполнения. Канон творчества не определяет содержание авторского продукта, он обеспечивает «узнавание» готового продукта культурным целым, его принадлежность дисциплинарной либо жанровой практике.

Жесткая идентификация канона с традицией и присущей ей «эстетикой тождества» не позволяет увидеть в каноне возможность творчества, склоняя к признанию творчества нового как разрыва пут канонических правил.

При использовании канона автором создается новое единство, выводимое лишь из уникальной авторской избыточности, использовавшей канон как форму

связи с наличным культурным сообществом, но само «произведение невыводимо из канона» [5, 17]. Канон творчества в отличие от закона в принципе не рассчитан на действия по образцу, выводящие на однозначный результат. Но уже в качестве фрагмента репродуктивного мира уникальный авторский продукт начинает функционировать как любой артефакт либо вещество природы и приобретает черты законосообразия.

Уместна ссылка на М. М. Бахтина, обращавшего внимание на то, сколь часто в подходе к творчеству явственно выступает лишь система средств, и к ней ошибочно сводится целое творческого акта (которым, как показано выше, неизбежно несется и повторимое, массовидное, культурно расчлененное). Однако в тот момент, когда в индивиде «шевелинулся творческий дух», он творит «лишь необщим в себе», своими уникальными творческими способностями, на своей собственной территории, не совпадающей ни с чьей другой [см.: 1, 283; 1, 347].

Задача размежевания формального и персоналистического подхода к творчеству и «непоглощения» содержания культурных феноменов каноном первого типа — решалась М. М. Бахтиным в его различении позитивистского и аксиологического подходов к феноменам культуры. «Мы живем в материале мира», в том числе, в «материале культуры» — такова базовая позитивистская установка, ориентирующая на зависимость и поглощение наличным материалом. «Мы живем в мире смыслов и целей», то есть автор не только не задан материалом мира, но является носителем некоторого ценностного задания, никак не представленного в материале мира — таковы основания аксиологического подхода к проблеме автора в культуре. Творчество питает не формализм общего дискурса, неэнергичный без человека, но сила вот этой личности с ее скрытой неактуализированной личностной перспективой в мире и персональной виной-ответственностью.

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1972.
2. Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л, 1986.
3. Лотмановский сборник. В 2 т. М., 1995.
4. Петров М. К. Античная культура. М., 1997.
5. Петров М. К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря. М., 1996.
6. Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

Н. И. Береснева

*Пермь*

## УЧЕНИЕ Н. ХОМСКОГО О ВРОЖДЕННОЙ ЯЗЫКОВОЙ СПОСОБНОСТИ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИИ ЕДИНОГО ЗАКОНОМЕРНОГО МИРОВОГО ПРОЦЕССА

Концепция «врождённого знания» — одна из значимых проблем теории познания, восходящая к Платону. Средневековые христианские философы считали, что душа обладает врожденным знанием Бога и даваемой им высшей мудрости. Учеными-рационалистами XVII в. врожденные идеи рассматривались как усло-

вие возможности всеобщего и необходимого знания, то есть условие науки и философии. И. Кант создал учение об априорных формах чувственности и рассудка, с помощью которых упорядочивается содержание нашего опыта, организуется целостность сознания. У Хомского эта идея трансформировалась в идею о врождённости языковой способности (языковой трансцендентальный принцип).

Н. Хомский был поражён лёгкостью, с которой ребёнок овладевает сложнейшими механизмами речи по сравнению с трудностью, с которой ему даётся логика, и создал гипотезу модульного устройства мозговых структур, выдвинув предположение о том, что язык (языковая способность — потенциальное знание языка и о языке) является «частью» организма человека, такой же, как система кровообращения, зрительная, слуховая система и пр. Языковая способность была приравнена к другим модулям мозга, тем самым был обоснован её врождённый характер.

По теории Н. Хомского, за бесчисленным количеством поверхностных структур (предложений) стоит относительно небольшое количество глубинных структур, общих для любого языка. Возможные сочетания в глубинных структурах определены заранее, обладают жёсткостью, работают по заданным нормам, правилам. Поскольку Хомский считает, что эти структуры являются врождёнными, его теория — это в известной степени развитие философской концепции «врождённых идей», «врожденного знания».

Языковая способность понимается как универсальный язык, совокупность универсальных инвариантных предпосылок, которые лежат в основе всех языков мира. Сама по себе языковая способность — идеальное образование, не обладающее ни одним феноменальным свойством ни одного конкретного языка. Но благодаря внешним воздействиям она запускается (пробуждается), и над ней может быть надстроен любой конкретный национальный язык.

Концепция Хомского неоднократно критиковалась в отечественной лингвистической и философской литературе. Так, подвергнув критике идею априорности языковых форм, Э. В. Ильенков продемонстрировал источники этих форм в социальной практике, показав, как внешние действия интериоризируются, сворачиваются во внутренние языковые формы. Э. В. Ильенков базировался на идеях классиков марксизма о том, что следует схематику мира выводить не из головы, а только *при помощи* головы из действительного мира.

Критикуя идею модульности, Э. В. Ильенков в ходе теоретической интерпретации уникального эксперимента по обучению слепоглухонемых детей сближает синтаксические формы с логическими и говорит о том, что глубинные структуры складываются в онтогенезе и «не нужно быть марксистом, чтобы увидеть их очевидную, можно сказать, осязаемую реальность в образе сенсомоторных схем, т. е. схем непосредственной деятельности становящегося человека с вещами и в вещах в виде сугубо телесного феномена — взаимодействия одного тела с другими телами, вне его находящимися» (Ильенков 1977: 96). Эти сенсомоторные схемы, которые суть логические формы (формы мышления), складываются в онтогенезе до речи и составляют предпосылку деятельности с языком и в языке. Этим и объясняется та лёгкость усвоения речи, которая удивляла Н. Хомского. Формирование сенсомоторных схем делает возможным взаимопонимание лю-



дей, говорящих на разных языках, но обладающих единой логикой, отражающей логику вещей.

Однако в чрезмерной критике идей Н. Хомского есть опасность «вместе с водой выплеснуть и ребёнка». По всей вероятности, следует говорить о специфичности, особенностях человеческой биологии, которая выражается в том числе и в способности человека к символической (и языковой) деятельности. Никакую обезьяну невозможно обучить языку, в то время как даже слепоглухонемые дети оказались обучаемыми благодаря способности осуществлять мыслительные операции, в том числе и обобщения, абстракции, в знаковой форме и способности общения в тактильной форме (не в звуковой, не в жестовой).

Вероятно, идея врождённости языковых форм, как она представлена у Н. Хомского, является преувеличением, только сильной гипотезой. Однако отрицать биологическую (генетическую) предрасположенность к усвоению символической (языковой) деятельности было бы неверным. Вопрос о биологической (физиологической) предрасположенности к такого рода деятельности — принципиальный для философии, поскольку это вопрос о качестве, специфике биологического субстрата в человеке и о слаженности биологической и социальной составляющей в человеческой деятельности.

С точки зрения современного варианта научной философии, основанного на конкретно-всеобщем подходе — концепции единого закономерного мирового процесса, разрабатываемой философами Пермского государственного университета (В. В. Орлов, Т. С. Васильева, О. А. Барг и др.), развитие материи есть единый закономерный мировой процесс бесконечной смены уровней организации или форм материи (от низших, простых, к высшим, более сложным), из которых известно пока только четыре: физическая, химическая, биологическая и социальная. Рассмотрение соотношения высших и низших форм материи позволило обнаружить ряд новых законов развития (помимо известных гегелевских законов диалектики): развитие есть возникновение высшего из низшего; возникая на основе низшего, высшее не устраняет его полностью, а включает в себя и сохраняет в изменённом виде в качестве своей основы или фрагмента; в состав высшей формы материи включается только ничтожно малая часть низшей формы, а преобладающая масса предшествующей формы образует природную среду, в которой существует новая форма материи; низшая форма материи, включённая в состав высшей, подчинена ей и не имеет полностью самостоятельного значения, хотя сохраняет свою общую природу и законы; высшее не сводится к сумме включённых в его состав низших уровней и включает собственно высшее — специфический высший уровень.

Развитие материи можно представить как единство трёх направлений — магистрального, развитие не включённого низшего и развитие включённого низшего.

Магистральное развитие материи — это последовательность основных её форм. Здесь развитие выражено в наиболее явном виде. Развитие не включённой в состав высшей формы материи низшей представлено в наиболее стёртом виде. Здесь также есть свои ступени развития, но они не выходят за пределы соответствующих форм материи. Нас в большей степени, в связи с поставленной проблемой, интересует линия развития *включенного низшего*.

Высшая форма материи, включающая в себя низшую форму, создаёт условия, в которых включённые в неё структуры и процессы низшего уровня достигают такого уровня развития, которого они не могут достигнуть в «в свободном виде», вне включения. Можно сказать, что высшее активизирует включённое в него низшее на много порядков. Это происходит потому, что высшая форма материи может развиваться только на основе усложняющегося низшего, включённого в её состав.

Тогда, возвращаясь к нашей проблеме, мы можем сделать вывод, что биологическая (физиологическая) организация человека, оставаясь биологией по своей общей природе, является наивысшей биологией. Человек может осуществлять свою деятельность, в том числе и языковую, только на основе сложнейшей физиологической, нервной организации. Вероятно, именно этот момент, эту проблему интуитивно схватывают концепции, вводящие понятие «врождённых идей» — Платона и Декарта, Лейбница, Канта, Хомского. Мозг человека — наиболее сложный, совершенный из известных биологический объект, «подготовлен» к осуществлению социальных функций.

1. Барг О. А. Живое в едином мировом процессе / О. А. Барг. — Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1993.
2. Васильева Т. С. Химическая форма материи и закономерный мировой процесс / Т. С. Васильева. Красноярск, 1984.
3. Васильева Т. С. Проблема соотношения биологического и социального / Т. С. Васильева, В. В. Орлов. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1996.
4. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 1.
5. Ильенков Э. В. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка (речи) / Э. В. Ильенков // Вопросы философии. 1977. № 6.
6. Кант И. Пролегомены // Кант И. Соч. — Т. 4, ч. 1.
7. Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разуме / Г.-В. Лейбниц. М.; Л., 1936.
8. Локк Д. Опыт о человеческом разуме // Локк Д. Избр. филос. произв. М., 1960. Т. 1.
9. Орлов В. В. Материя, развитие, человек / В. В. Орлов. — Пермь, 1974.
10. Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса / Н. Хомский. — М., 1972
11. Хомский Н. Язык и мышление / Н. Хомский. — М., 1972

И. А. Булгакова  
Тюмень

## ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ФИЛОСОФИИ И ПЕДАГОГИКЕ

Философия возникает как предложение нового образа мира и человека. Постигание, понимание и изменение, порождение новых смыслов выступают в философии двумя сторонами единой деятельности. Философия такая часть культуры, которая выражает ее динамизм, возможность изменения. Рефлексия философского знания порождает и самотрансценденцию. То в философии, что

преподносится как анализ структур рассуждения, языка в действительности является скрытым предписанием, программой действия. Это может быть связано с заданием некоторого идеала, который недостижим, но определяет некоторую программу действий.

Кризис современной философии заключается в отказе от конструирования идеальных моделей мира и человека. Проблема, перед которой стоит современная философия, — та же самая, перед которой стоит современное общество: утрата онтологического смысла, идеальной перспективы. В настоящее время нет всеохватывающего, философски осмысленного и аргументированного идеала в качестве перспективы, общей цели. Старая цель, делавшая ставку на счастливое преображение мира посредством науки и техники, потерпела крах.

Онтологический и антропологический статус телеологического принципа для современного гуманитарного и естественнонаучного познания по сей день остается дискуссионным. Механистическая научная картина мира отрицает наличие цели в природе. По оценке И. Канта, понятие целевой причины не может иметь онтологического статуса, поскольку носит антропоморфный характер. Согласно Канту, целесообразность есть « особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения » (1). Основы телеологизма как парадигмальной установки были заложены еще в античной философии. Категориальную форму идея целевой причины обретает в метафизике Аристотеля. Он выделяет материальную, формальную, действующую и целевую причинность как объясняющую возникновение и существование любого объекта. По Аристотелю, наличие целевой причины характеризует не только человеческую деятельность, но и объекты природы, то есть каждый предмет стремится к своему самоосуществлению, свершению, реализации предметом своей цели. Античная традиция задает амбивалентную трактовку целевой причины: как объяснительного принципа, и как онтологической характеристики бытия.

Оба эти вектора интерпретации цели находят свое развитие в историко-философской традиции. Г. Лейбниц вводит в философию принцип «предустановленной гармонии», которая получает развитие в философии и теологии. Принцип «конечных причин» играет значительную роль в философии Шопенгауэра, Гегеля, Шеллинга, Лотце, Гартмана, Полани. Телеологический принцип как основной в гуманитарном познании анализируется Марбургской школой неокантианства. Телеологический подход наиболее продуктивен в биологии, психологии, социологии. Например, в социологии, исходя из этого принципа, осуществляется структурно-функциональный анализ и веберовская концепция целерационального действия. В общей теории систем в описании функционирования стремящейся к заданному состоянию системы используется телеологическое уравнение Л. фон Берталанфи. В кибернетике существует телеологическая интерпретация информации. В социальной антропологии феноменологического персонализма исследуется проблема телеологии субъекта; в аксиологии анализ роли ценностей в историческом процессе и обосновании целей и смысла жизни.

Принципиально новый смысл идеи телеологии приобретают в контексте оформляющейся в современной культуре общей теории нелинейности, что нахо-

дит выражение в исследовании аттракционных зависимостей. Целесообразность можно рассматривать как меру порядка, как аттрактор в любой системе.

Для современной постнеклассической науки принцип телеологизма становится основным. Синергетика возвращает этот принцип в научную картину мира, провозгласив, что «...будущее временит настоящее», то есть действие цели (конечного состояния) на настоящее не только возможно, но и необходимо.

Принцип целесообразности можно рассматривать в следующих аспектах: онтологический, гносеологический и антропологический статус целевой причинности. Существует ли такой научный материал о неорганическом мире, который мог бы свидетельствовать в пользу целевой причинности в природе? Таких исследований огромное количество. Такие процессы как необратимость и согласованность, по мнению А. В. Панкратова, можно назвать телеологической связью. Это «...явление состоит в том, что многочисленные свойства веществ и многочисленные природные процессы оказываются согласованными друг с другом, причем это согласование не зависит от структуры вещества, а определяется целью, которая этим согласованием достигается» (2). Примером могут послужить геохимические циклы. Геологические породы находятся в циклическом движении (магматические — изверженные — осадочные — метаморфические — магматические породы), которые обеспечивают постоянство геологическому состоянию Земли. Такой кругооборот находится в противоречии со вторым законом термодинамики. Это парадоксальное явление открыл В. И. Вернадский. Геохимический цикл определяется наличием геохимических констант: состав атмосферы, рН океанической воды, состав литосферы, концентрация элементов в океанической воде. Геохимический цикл с его фундаментальными константами представляет собой согласование природных процессов и свойств планетарного масштаба. Подобно согласованности, явление необратимости также можно рассмотреть как движение к цели. Необратимость есть синоним целеполагания. Анализ истории науки позволяет сделать вывод о том, что движение к цели является архетипическим понятием и его трактовка зависит от менталитета эпохи.

Именно в наличии целевой причинности находится та глубинная общность, присущая всем природным процессам — тепловому движению, химическим реакциям, геологическим и геохимическим процессам, химической и биологической эволюции, развитию живых организмов, космической эволюции, даже психическим и социальным процессам. Эвристические возможности телеологического принципа заключаются в том, что дают возможность переосмыслить и достроить научную картину мира, но этим не исчерпывается роль этого принципа в методологии науки, так как благодаря этому принципу возможно переосмысление сущности союза религии и науки, естественных и гуманитарных наук.

Телеологический принцип в педагогике разрабатывается в концепциях русских философов XIX — XX века. Исследование философско-педагогических идей В. В. Зеньковского, С. И. Гессена, Л. Н. Толстого позволяет сделать вывод о том, что независимо от многообразия методологических подходов к воспитанию: от неокантианства до феноменологии и философии жизни, каждый из них приходит к необходимости обоснования телеологического принципа. Тайна личности, ее самовозрастания и свободы заключена в исканиях Абсолюта, высшей

цели и смысла. «...Это искание есть самое глубокое в нас, есть тот неистощимый и неистребимый источник вечной жизни... Из этого искания Абсолютного надо исходить, чтобы объяснить то преобразование «ума» в «разум», которое проявляется в различных функциях, — из него же надо исходить в раскрытии «тайны свободы», — так напишет Зеньковский В. В. в своем труде «Проблема воспитания в христианской антропологии» (3). Он сделает вывод о том, что «...в начале личности — сияние Абсолюта».

Решение проблем, которые стоят перед системой образования и воспитания, в теоретическом плане во многом связаны с разработкой телеологического принципа. Во-первых, постнеклассическая научная картина мира строится на исследовании «тайны» цели, тогда как наука XVII — XX века исследовала в основном «тайну» субстанции. «Телеологическая связь» между свойствами предметов и природными процессами, которые имеют общность цели, позволяет проследить глубинную согласованность химических, биологических, геологических, физических, социальных процессов. В природе происходит наложение двух типов причинности: действующей и целевой. В настоящее время активно ведется поиск в направлении изучения целевой причинности в неживой и живой природе. Во-вторых, обращение к русской философско-педагогической традиции убеждает в необходимости исследования эвристических и воспитательных возможностей телеологического принципа. Путь к новой парадигме в науке и педагогике должен начинаться с возвращения телеологического принципа в проблемное поле методологического анализа. Возможно, именно благодаря разработке этого принципа удастся преодолеть глобальный кризис, связанный с утратой онтологического смысла.

1. Всемирная энциклопедия. Философия. М.: Аст, 2001. — С. 385.
2. Панкратов, А. В. Телеология в постулатах науки // Философские исследования. 2002. № 1. С. 162.
3. Зеньковский В. В. Проблема воспитания в христианской антропологии. М., 1972. С. 50
4. Панкратов А. В. Телеологическое понимание эволюции // Философские исследования. 2002, № 2. С. 106.
5. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
6. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

А. А. Васильев

Тюмень

## ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ Н. А. ВАСИЛЬЕВА И ПОПЫТКА ИХ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В начале XX в. критический анализ законов классической логики дал возможность построения систем неклассической логики. Предтечей этих открытий можно считать Н. А. Васильева. Мы опираемся на его труды «О частных суждениях» (1910 г.), «Воображаемая логика» (1911 г.), «Логика и металогики» (1913 г.)

Н. А. Васильев, отказывая в абсолютности закону исключенного третьего, выводит 3 типа логики, с законом исключенного второго, третьего и четвертого, т. е. 1) металогику, 2) классическую (эмпирическую, аристотелеву) логику и 3) «воображаемую» логику.

Металогике присущи только положительные (истинные) суждения и закон исключенного второго. Анализ отрицательных суждений приводит его к выводу об отсутствии эмпирической сущности отрицательного, его выводимости из положительного. У человека нет органов для восприятия отрицательного, например, «не зеленого», «не холодного» и т. д. Мы выводим «не зеленое» из наличия других цветов, а «не холодное» — из наличия горячего. Сведение отрицания (и его следствия — закона непротиворечия) к эмпирической несовместимости и поиск альтернатив для построения логик, свободных от отрицания по несовместимости, приводят Н. А. Васильева к выделению из закона непротиворечия закона абсолютного различия истины и лжи. Различие это присуще только человеку. Этот новый закон он называет законом несамопротиворечия. Абсолютная (формальная) истинность суждения при наличии в субъекте суждения реального (эмпирического) противоречия разрешается путем построения нового по качеству суждения.

Анализ сущности частных суждений («некоторые, возможно все» и «некоторые, точно не все») приводит Н. А. Васильева к отказу от категории частности. Все суждения суть общие. Суждения он разделяет на *суждения о факте, о реальности* (неопределенно-числовые) и *суждения о правиле, о понятии (акцидентальные)*. К неопределенно-числовым суждениям применим классический закон исключенного 3-го и квадрат противоположностей. Для акцидентальных суждений Н. А. Васильев разрабатывает треугольник противоположностей и применяет закон исключенного 4-го.

«Воображаемая» логика Н. А. Васильева, по терминологии Ньютона да Косты, противоречива и нетривиальна, следовательно, может именоваться паранепротиворечивой логикой.

Н. А. Васильев предсказывает два пути дальнейших исследований в области «воображаемой» логики — логико-математический и философско-гносеологический. В гносеологическом плане, по мнению Н. А. Васильева, «эти исследования должны установить эмпирические элементы логики, но для того, чтобы выделить чисто рациональные, обязательные для каждого исследования, между прочим, и философского. Они должны дать логику, которой бы вполне надежно мог пользоваться философ. Металогика и есть логика метафизики и гносеологии. В этом смысле она первое гносеологии, первое всякой философской науки, и есть «первая философия».

Случайно или умышленно, Н. А. Васильев в разных частях своих статей прямо апеллирует к идее Божества. Из биографии известен религиозный скептицизм Васильева, однако написанная им в 1913 г. статья «Логический и исторический метод в этике (об этических системах Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева)» говорит о его религиозной грамотности. Косвенно Н. А. Васильев замечает, что открытие закона исключенного 4-го и индифферентных суждений может дать логическую базу главным истинам христианства — догматам Боговоплощения и Троиинства.

Эта замечание представляется нам важной, т. к. догматы являются антиномиями, парадоксами, неразрешимыми средствами классической логики. Н. А. Васильев открыл возможность оперировать антиномиями, опираясь на адекватный им логический аппарат суждений.

Христианские философы и богословы не отказывались от достижений современной им науки, в том числе логической. Возьмем пример рассуждения Максима Исповедника: «Надлежит знать — если уж нам действительно необходимо знать различие Бога и тварей — что утверждение о Сверхсущем есть отрицание сущего, а утверждение о сущем — отрицание Сверхсущего. И оба эти суждения о Боге — я подразумеваю обозначение Его как бытия и как небытия — по праву допустимы, и ни одно из них невозможно в строгом смысле слова. Оба справедливы, поскольку утверждение о том, что Он есть, имеет основание в Нем как Причине сущих, а отрицание Его бытия справедливо, поскольку Он превосходит всякую причину сущих. И, наоборот, ни одно из этих суждений недействительно, потому что они не высказываются относительно самой сущности и природы того, что составляет содержание бытия исследуемого». Допустимость двух противоречащих суждений по отношению к одному и тому же в одном и том же отношении основана на законе исключения 4-го, а выводы по форме суждения — чистая логическая задача.

Однако классическая логика с её законами непротиворечия и исключенного третьего не могла выразить полноты антиномий. Причина — формальная неприспособленность этих законов функционально оперировать противоречащими суждениями в одном субъекте. Средствами классической логики невозможно выразить фундаментальные антиномии христианства — Триипостасность Божества, двуединность природы Христа, природу Церкви, учение о Евхаристии и др. Религиозная наука, таким образом, не отвергала законы логики (и риторики) в прочих дисциплинах, успешно ими пользовалась, но в области догматики применение аристотелевой логики приводило к ересям: тринитарным, христологическим, ексlesiологическим и др. Вследствие этого богословы, интуитивно уходя от «домоклова меча» логических законов, выражали рациональные истины христианства антиномично, парадоксально, с точки зрения классической логики — «безумно»: «для Иудеев — соблазн, а для Эллинов — безумие» (1 Кор., 1:23). При этом несоответствие логики догматов «классическому учебнику» преодолевалось подвигом веры, «отвержением разума».

Отказ Н. А. Васильева от закона исключенного 3-го, вкупе с законом самопротиворечия, дают жизнь третьей по качеству форме суждения: «S есть A и не есть A *зараз*». Эта форма выражает наличность в субъекте S противоречия: в субъекте S совпадают основания для утвердительного и отрицательного суждения. Такое суждение противоречия он называет «индифферентным».

По мнению Н. А. Васильева, если суждение несамопротиворечиво, т. е. истинно с точки зрения Абсолютной Истины, то оно может содержать противоречие, невозможное для *мира фактов*, но возможное для *мира понятий*, или возможное в логике «иного мира»: «Прогрессивные физики и логики приходят к мысли о зависимости логики от природы познаваемых объектов».

В виде такой «третьей формы» суждения мы можем представить логическую структуру двух главных христианских антиномий: Догмата о Троице и Догмата о соединении Двух природ во Христе.

1. Бог есть Един и Троичен *зараз*.

2. Христос есть Бог и человек *зараз*. Соединение природ неслитно/непреложно и нераздельно/неразлучно *зараз*. («халкидонское единство»).

«Индифферентное суждение» можно проследить по всем максьмам христианской догматики — вопросам, разрешение которых проходит по «терминатору» нетварного и тварного. Это применение типологично для всех случаев, когда имеет место со-существование, со-работничество (синергия), со-единение, связь, соотношение в одном субъекте факторов тварного и нетварного.

Несмотря на то, что паранепротиворечивая логика способна погрузиться в христианскую догматику глубже, чем логика классическая, следует уточнить, что мы не делаем попытки формализовать учение христианства. Вслед за академиком Б. В. Раушенбахом мы рассуждаем, что в христианстве можно выделить логическое, рациональное (как изучаемую и познаваемую систему взглядов, понятий, определений) и внелогическое, иррациональное (любовь, святость, животначальность, Воскресение и т. д.). Как говорит Б. В. Раушенбах, «...из всего сказанного не следует, что теперь Троица не является более тайной и для принятия этой тайны более не нужен подвиг веры. Просто теперь тайное сместилось туда, где оно и должно быть — в сущность Бога», в упомянутые внелогические богатства христианства.

630 Отцов IV Вселенского Собора при изложении Халкидонского ороса о Христе, «во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», — тут же прибавили — «познаваемого». Открытия логической науки дают нам средства на еще один шаг познания истины об Истине. Интуитивно к подобным идеям приходили П. А. Флоренский, А. И. Введенский, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, А. Ф. Лосев, как это отмечали В. А. Бажанов, Е. А. Сидоренко, Б. В. Бирюков и др.

Н. В. Верещагина

*Пермь*

## ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПЕРВОБЫТНОГО МИФА И ПЕРВОБЫТНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ

Миф — это явление сложное и явление общественное, которое представляет собой как систему опыта, так и систему реальности. С одной стороны миф является иллюзорной картиной мира, возникшей на первых этапах развития человеческого сознания, с другой же стороны, его можно рассматривать как подлинное, реальное событие, более того событие сакральное, значительное и служащее примером для подражания.

Современная наука стала видеть в мифах не только плод фантазии или интеллектуальную схему, но начала обращать внимание на действенную природу ми-



фологии и ее ценностный характер. Тем не менее, изучение мифологии и мифа не исчерпывается только познанием ее ценностных характеристик для первобытного человека, но существует и проблема появления мифа как продукта человеческого сознания, которая в современной науке еще не до конца изучена и включает в себя ряд нерешенных вопросов. Так, например, есть мнение, что мифология является одной из ступеней развития примитивной религии, а сами мифы возникли в тот период человеческого развития, когда человек приобрел способность мыслить внутренние свойства вещей в отвлечении от самих вещей. Таким образом, мифология приравнивается к одной из форм первобытной религии. Но так ли это на самом деле? Миф — это первобытная форма религии? Или это нечто иное?

Мы с легкостью отличаем современную развитую религию от современного мифа и даже от развитого греческого мифа, а в общественных науках имеет место деление на мировоззрение религиозное и мифологическое, которые обладают рядом специфических особенностей. Нельзя говорить, что отчуждение мифа от религии произошло только в современном обществе, а до этого не было никаких предпосылок к подобному разделению.

Миф, как и религия, появляется не случайно и не на первых этапах развития человеческого сознания. В эпоху стадного мышления не существовало религии и мифа вообще, даже их простейших форм. Стадное сознание еще безрелигиозно, или дорелигиозно. Сами же верования зарождаются тогда, когда оформляется подлинно человеческое сознание, т. е. примерно тогда, когда происходит переход от первобытного стада к родовому обществу. В этот момент зарождается первобытная религия и миф как общественное явление. Можно предположить, что миф и религия в этом случае одно и то же, но следует оговориться, что первобытный миф и первые религиозные верования появляются примерно в одно время. Поэтому мифы в своем первоначальном виде не являлись ступенью развития первобытной религии. Изначально они развиваются как способ выражения представлений первобытных людей. Мифы были формой выражения мировоззренческих позиций людей, и в то время не имели какой-то системности, т. е. были набором сакральных историй и указаний, с помощью которых осуществлялась передача информации через поколения, в рамках религиозных представлений.

Первобытный миф и первобытные религиозные верования на первых этапах своего развития имеют между собой тонкое взаимодействие, можно сказать, что они где-то и переплетаются, но ни в коем случае не совпадают. Религия на том этапе развития создавала пространство для жизни, а миф стал своего рода способом взаимодействия с этой реальностью. Эти явления разделили между собой функции, которые они выполняли в первобытном обществе. Первобытная религия выполняла функцию: мировоззренческую, упорядочивающую и другие, касающиеся общей картины мира. Главной же функцией мифа являлась прецедентальная функция, т. е. миф должен был рассказать первобытному человеку как следует взаимодействовать с действительностью, которую обрисовала религия, и миф должен был быть средством передачи информации через поколения.

Приведем некоторый пример того, как первобытный миф и первобытная религия взаимодействовали.

Тотемизм — это своеобразная «теория» происхождения определенных племен, которая заключала в себе воззрения, согласно которым определенные коллективы людей связаны узами родства с определенным видом животных или растений, предметов и явлений природы, выступающих в сознании человека в роли покровителей и нередко носящих одинаковое с данным родовым коллективом имя. Тотемизм создавал такую реальность, где животное, растение, явление вступало в патерналистские отношения с обществом. Но людям нужен был способ взаимодействия с этой реальностью, центральной фигурой которой являлся тотем, этим способом взаимодействия стал миф, он отображал практику взаимоотношений людей с тотемом.

Так, например, у гуичолов птицы, полет которых могуч (сокол, орел) обладают мистическими силами, сконцентрированными в перьях крыльев и в перьях хвоста. Это некоторое общее религиозное представление. А тот факт, что эти перья, надетые шаманом, делают его способным видеть и слышать все то, что происходит на земле и под землей, лечить больных, преображать покойников, низводить солнце с небес и т. д., является содержанием одного из мифов.

Таким образом, мифы были формой выражения мировоззренческих позиций людей, выражали практическое отношение к созданной реальности, они не имели какой-то системности, с их помощью осуществлялась передача информации через поколения, т. е. миф был формой для передачи прецедентальной информации.

Е. Н. Викторук, А. С. Черняева

*Красноярск*

## ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА КАК МЕТОД СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

Актуальность исследования языка обусловлена изменениями как в сфере теоретических установок и способов обоснования знания, так и в области социального самоописания и самопонимания. Язык приобрел значение предельного онтологического основания, конституирующего социальную реальность. Философия не стремится замкнуться в себе, быть «философией для себя», поэтому ее современный образ — это лингвистическая философия в том или ином виде. Анализ языка необходим самой философии как живой развивающейся системе, реагирующей на трансформации и социума, и теорий о нем. Необходимо исследование языка и обществу, чтобы достраивать знание о себе, поскольку связь между языковыми и социальными формами становится все более очевидной.

В ходе изменения типа рациональности формируется интерпретирующий разум, который основания знаний извлекает из коммуникации, диалога наличных эмпирических индивидов, а повседневность включается в него как донаучная естественная установка. По словам Ю. Хабермаса, в конце XX века «фокус исследования переместился от когнитивно-инструментальной к коммуникационной рациональности» [8, с. 58]. Естественный язык рассматривается в качестве «со-

циального конструктора»: с одной стороны, с помощью средств коммуникации личный опыт фиксируется и передаётся друг другу участниками социального взаимодействия, с другой — усваивая язык, актор усваивает образцы поведения в повседневности. Социальные события обретают смысл в интерпретации, когда они приобретают внутренне мотивированные для индивида значения. Анализ языковых средств, посредством которых участники коммуникации демонстрируют друг другу свои намерения, становится важным элементом в процессе исследования социальных взаимодействий. Грамматические структуры описываются как конституирующие мир, поскольку социальные действия осуществляются только в обыденной языковой коммуникации, и следовательно, интерпретация символов становится способом организации бытия.

М. Хайдеггер называл язык «домом бытия», и понимание мира осуществляется через язык. Язык — это сущностное свойство человеческого бытия, язык (а не человек) является субъектом речи, поэтому способом постижения истины является расшифровка символов языка. Язык представляет собой ту реальность, в которой явлено предпонимание, поэтому обращение к языку позволяет узнать, как в языке «говорит само бытие» [4, с. 374]. «Расположенная понятность бытия в мире выговаривает себя как речь...» [9, с. 24]. Вслед за М. Хайдеггером, Х.-Г. Гадамер рассматривает язык как «отправную точку герменевтического толкования бытия»: «Бытие, которое может быть понято, есть язык». «В языковом оформлении человеческого опыта мира происходит не измерение или учёт наличествующего, но обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку» [3, с. 345, 397, 548, 527].

Нет ничего неожиданного в том, что онтологический статус языку придаётся представителями философской герменевтики. Но и социологические школы в XX веке признают фундаментальное значение языка в объяснении социальной жизни, ибо язык не только воплощается в конкретной повседневной деятельности, но и конституирует эту деятельность [5, с. 9]. Язык как одна из форм социальной практики всегда предполагает деятельность понимания, в которой раскрываются смыслы и значения любых действий.

В феноменологической социологии А. Шюца фундаментом научного знания называется знание обыденное, в котором воплощено объективное понимание социального мира. Вещь или предмет вписывается в мир, конструируемый человеческим сознанием, когда приобретает значение, начинает значить, что происходит при именовании.

Способность ориентироваться в жизненном мире, здравый смысл — это, по Шюцу, знание первого порядка, и соответствующее ему понимание — это «конструкция первого порядка». Знание второго порядка является результатом теоретического осознания и интерпретации специалистами первоначально освоенных здравым смыслом структур жизненного мира. Обыденное сознание конструирует идеальные объекты в повседневной жизни, и это конструирование становится основой для создания профессиональными исследователями конструкций второй степени, «конструкций конструкций». Объективное понимание становится возможным постольку, поскольку оно соотносится со здравым смыслом: в здравом смысле фиксируется коллективный опыт общества, и каждый индивид, включён-

ный в эту социальную реальность, оказывается способным к адекватному пониманию. Коллективный опыт и здравый смысл закрепляются в языке, который выполняет функцию «типизирующего медиума», и посредством которого передается социально обусловленное знание.

Поскольку уже А. Шюц обосновал укоренённость основных значений и смыслов социальных действий именно в повседневном знании, то социология знания, возникшая на основе «феноменологической социологии», изучает непосредственное знание о реальности повседневной жизни, которая воспринимается субъектами в качестве целостного жизненного мира, наделённого значениями. Матрицей всех социально объективированных значений авторы называют «символический универсум». Повседневная жизнь оказывается упорядоченной ещё до теоретического осознания её, средством понимания является язык, который придаёт значения и смысл объектам реальности [2, с. 40]. Общим для индивидов оказывается не только жизненный мир, но и смыслы, передающиеся в языке. Язык, который выражает значения объектов повседневной жизни, обеспечивает возможность понимания. «Как знаковая система язык имеет качество объективности. Я сталкиваюсь с языком как с внешней для меня фактичностью, и он оказывает на меня свое принудительное влияние. Язык подчиняет меня своим структурам... Язык также типизирует мои переживания и опыт, позволяя распределить их по более широким категориям, в терминах которых они приобретают значение не только для меня, но и для других людей» [2, с. 66–67].

В символическом интеракционизме способность к речи называется одним из существенных свойств человека, которое делает его социальным существом: «...наше использование языка охватывает значительный диапазон; но какая бы фаза этого диапазона ни была задействована, мы всегда имеем дело с какой-то частью социального процесса, и это всегда та часть, посредством которой мы воздействуем на себя так, как воздействуем на других, и опосредуем социальную ситуацию этим пониманием того, что мы говорим» [7]. Тождественность понимания языка различными участниками взаимодействия определяется тем, что в языке значения уже фиксированы, закреплены благодаря единству социального процесса, то есть в силу существования общей для людей сферы их взаимодействия. Социальные взаимодействия опосредованы символическим миром значений, поэтому познание социальной реальности происходит как коммуникация, интерпретация значений, взаимодействие сознаний.

В качестве социальных форм жизни трактуются и «языковые игры». Согласно аналитическому подходу в философии, языковые игры творят мир в соответствии со своей основой — «формой жизни», таким образом, мир — это то, что осмыслено субъектом, а значит, выражено в языке. Следовательно, делает вывод английский теоретик социологии и культуры П. Уинч, ключом для понимания иной культуры является её естественный язык. Носители одного языка следуют одинаковым правилам и владеют общей системой понятий. Причём принципы и правила языка конституируют осмысленность мира: «Реальность не является тем, что дает смысл языку. Реальное и нереальное обнаруживает себя как таковое в соответствии со смыслом, который оно имеет в языке» [Цит. по: 9, с. 292.]. Отношения, складывающиеся между высказываниями, формируют все другие, не-

речевые, отношения. Социальные взаимодействия, согласно П. Уинчу, подобны обмену идеями, значениями и смыслами в беседе. Если значимые действия, так же, как значимые выражения, регулируются правилами, и если правила представляют собой intersубъективные соглашения, которые устанавливают отношения в социуме, то из этого следует, что социальные отношения между акторами подобны логическим отношениям между предложениями [11, р. 154]. Поэтому принцип «следования правилу», который Л. Витгенштейн применил для описания «языковых игр», П. Уинч распространил на социальные отношения, определяя их как носящее публичный характер следование правилам. Действия человека есть отражение логики, которая фундирует лингвистические и концептуальные категории.

Метаинституциональность языка как традиции в свою очередь зависит от перемен в социальных процессах, которые не могут быть сведены к нормативным отношениям [10, р. 272]. По отношению к говорящему субъекту язык является объективной данностью, в то же время структурированный языком жизненный мир фундирован практикой достижения согласия внутри языкового сообщества. Значимость вопроса о языке в современной философии обусловлена не только его метаинституциональным характером. Продолжая традицию Л. Витгенштейна, Ю. Хабермас указывает на то, что возможности языка определяют возможности понимания: «жизненный мир» является основанием «предпонимания». Различие систем миропонимания коренится в различиях понятийных систем, с помощью которых интерпретируется мир. Эмпирическое разнообразие трансцендентальных правил оказывается согласованным благодаря языку, который, являясь своего рода традицией, содержит в себе все специфические языковые игры [10, р. 271–272].

Философское исследование в XX веке обращено к анализу языка, так как он признаётся исходной реальностью человеческого бытия. По словам современного немецкого философа К.-О. Апеля, философия фокусируется на проблематике «основоположений научного и теоретического построения понятий и высказываний, равно как и своих собственных высказываний, то есть на проблематике «осмысленного и intersубъективно значимого формулирования познания вообще», «первая (теоретическая) философия» более не является ни исследованием сущего, ни рефлексией над представлениями сознания, но становится рефлексией над значениями или смыслами языковых выражений, превращаясь в философию языка [1, с. 239]. Язык в современной философии трактуется как регулятор субъект-субъектных отношений или intersубъективной коммуникации. Для понимания структуры, в первую очередь, социального бытия философия вынуждена обращаться к анализу языка.

1. *Апель К.-О.* Трансформация философии [Текст] / К.-О. Апель ; пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001. 344 с.

2. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. Е. Руткевич. — Москва: «Academia-Центр» «МЕДИУМ», 1995. 323 с.

3. *Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики [Текст] : пер. с нем / Х.-Г. Гадамер ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

4. Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века [Текст] / П. П. Гайденко. М.: Республика, 1997. 495 с. (Философия на пороге нового тысячелетия).
5. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации [Текст] / Э. Гидденс. — 2-е изд. М.: Академический проект, 2005. 528 с. («Концепции»).
6. История буржуазной социологии первой половины XX века [Текст] / Отв. ред. Л. Г. Ионин, Г. В. Осипов. М.: «Наука», 1979. 306 с.
7. Мид, Дж. От жеста к символу [Электронный ресурс] / Дж. Мид // Американская социологическая мысль : тексты / Под ред. В. И. Добренкова ; пер. А. Гараджи. М.: Изд-во МГУ, 1994. 496 с. <http://www.nsu.ru/psych/>
8. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия [Текст] / Ю. Хабермас ; пер. А. В. Назарчука // Вестник МГУ. — Серия 7. Философия. 1993. № 4. С. 43–63.
9. Хайдеггер М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер // М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет : пер. с нем. / Составл., переводы, вступ. статья, примеч. А. В. Михайлова. М.: Издательство «Гнозис», 1993. 464 с.
10. Habermas J. A Review of Gadamer's Truth and Method [Текст] / J. Habermas // Hermeneutics and Modern Philosophy / Ed. Wachterhauser Brice R. — Albany: State University of New York Press, 1986. P. 243–276.
11. Thompson J. B. Critical Hermeneutics. A study in the of Poul Ricoeur and Jyrgen Habermas [Текст] / J. B. Thompson. — Cambridge University Press, 1981. 260 p.

С. З. Гончаров  
Екатеринбург

## ОТ ФИЛОСОФИИ ОБЪЕКТНОЙ — К ФИЛОСОФИИ СУБЪЕКТНОЙ

В истории философии представлены *объектный* и *субъектный* принципы истолкования реальности. В первом случае философы исходят из *внешнего* первоначала, с которым они согласовывают научное, ценностное и практическое освоение действительности. Человек при этом вращается вокруг той или иной внешней Инстанции, будь то Космос, Природа, Материя, Общество и др.

Во втором случае исходным является человеческая субъектность как *основание* для истолкования реальности. До Сократа древние греки, образно выражаясь, молились на звезды (космоцентризм «физиков»). Сократ предложил исходить из очевидности человеческого разума. Начался период *античной классической философии*, ее расцвет. М. Лютер утвердил принцип Сократа в католицизме и породил целое направление (протестантизм). От церковного внешнего авторитета он решительно перешел к авторитету личной веры и так вознес субъектность человека, что она стала в центре последующей философии. А. Смит в отличие от физикратов источник стоимости товаров видит уже не в земле, а в *труде*. Начинается период *классической политической экономии*. Ф. Энгельс с полным основанием назвал А. Смита «Лютером» политэкономии [7]. Кант с присущей ему основательностью развивает субъектный принцип в своих знаменитых «Критиках», исходя из свободной самостоятельности человека. Свой метод он сам оценивал как

«коперниканский переворот». Начинается период немецкой *классической* философии. «Коперниканский переворот» Канта героически продолжает И. Г. Фихте. Гегель универсализирует субъектный принцип как методологический: «Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное, не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» [2].

Л. Фейербах этот решающий принцип новой философии обосновывает, скорее, эмпирически и называет его антропологическим. Переход Фейербаха к анализу действительности как *человеческой* действительности или к *действительному человеку*, был закономерен. Ибо новый эвристический принцип нельзя уже было плодотворно развивать, оставаясь в рамках одной методологии.

К. Маркс *субъектный принцип* проводит последовательно в философии, политэкономии и политологии. Главный недостаток предшествующего материализма он видит в том, что «предмет, действительность чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность*, практика», не субъектно [3]. «Единственно интересными» в гегелевской диалектике он считал противоположность между «*в — себе и для — себя*, между *сознанием* и *самосознанием*, между *объектом* и *субъектом*». Эта противоположность составляет «смысл» всех других противоположностей [4]. Эвристическую мощь этой противоположности Маркс раскрывает уже в своей диссертации, излагая принципиальное различие между *объектной философией* Демокрита и *субъектной философией* Эпикура.

Категория «бытие-для-себя» выступает у Маркса *логическим фундаментом* в понимании субъектности, под которой он понимал рефлектированную социальность, устремленную на саму себя. Показательны такие его выражения, как «самоустремленность», «самоизменение», «самостояновление», «самоосуществление» и др. «само» человека. Утверждение об изменении людей внешними обстоятельствами Маркс преобразует в положение о «самоизменении» людей путем практического изменения обстоятельств, в котором человек выступает одновременно и субъектом, и объектом собственного действия; и воспитателем, и воспитуемым; и законодателем, и исполнителем собственных принципов. Неспособность к духовному самоопределению и волевому самоуправлению Маркс считал крайней деградацией, поражающей человека в самой его «творческой основе».

Кант выразил тот основополагающий факт, что люди воспринимают мир в тех формах, в которых они сами преобразуют реальность. Маркс выводит этот метод на широкую дорогу истории людей, деятельно воспроизводящих свою социальность, все свои способности и отношения. «Марксова философия практически завершила коперниканский кантовский переворот» [1]. Диалектика Маркса *производна от субъектного принципа его философии*.

Всякий раз, *когда философия развивалась на основе субъектного принципа, она цвела и наполнялась жизненно конкретным и глубоким содержанием*. То же можно сказать об этике, эстетике и психологии. Объектный принцип, «безлюдная онтология» парализуют интеллектуальную динамику, духовное дерзновение и смелость мысли.



Особенности объектного принципа состоят в следующем.

1. В рамках объектного мышления индивид поглощен *внешней реальностью*, его подавляет бескрайность мироздания, он отыскивает все новые детерминации активности людей, надевает на них, образно выражаясь, «наручники», сковывая самостоятельность субъекта. Такая позиция есть *объективизм*, за которым скрывается *трусость* начать *новые причинные ряды самому*, объединяясь с другими людьми.

2. Этот принцип накрепко скован логикой *определения извне*: одно действует на другое, а другое — на иное другое. И так до бесконечности, которую Гегель назвал «дурной». При этом до чего не может подняться мышление, так это — до логики *самоопределения, самопричинности, самодетерминации*.

Не следует смешивать объектную установку с *объективным* методом научного мышления. Данный метод есть великое завоевание разума. Объектная же установка сродни объективизму, тотальному, всеохватному детерминизму; она связана с *переносом естественнонаучного метода в понимание природы на социальную реальность*. Объектный язык естествознания сформировался на познании *вещей*, не обладающих *свободой воли*. Научное понимание человеческой реальности правомерно в той мере, в какой эта реальность выступает в своей *объективированной* форме. Переносить целиком объектный язык естествознания на *субъектные* процессы, значит уподоблять субъекта со свободой воли *вещам* ценой огрубления и упрощения. Такой язык не адекватен в той мере, в какой наша активность *намеренная, осознанная*, и поэтому субъективно *удвоенная и усиленная* пониманием и знающим себя переживанием. На субъектном уровне место причинности занимают *ценностно-смысловые* соотношения, самодетерминация, произвольная самостоятельность, целеполагание.

3. В социальном плане логика «определения извне» выражает те ситуации, в которых люди низведены до *частичек социальной машины, до объектов манипулирования, до исполнителей извне навязанных стандартов мышления, поведения, потребления*, до «точки действия для другого» (В. С. Библер) со стороны общественных сил. Такие ситуации и порождают по выражению В. Е. Кемерова, словесные штампы «рычаги управления», «хозяйственный механизм» и прочую механику. Подобная социальная детерминация формирует привычку жить по извне полученным правилам и нормам, впечатывает в сознание логику «определения извне», и такая логика превращается в «достоверный» навык мышления, который возводится во всеобщую схему миропонимания. Эту схему, за которой скрываются антигуманные обстоятельства, позитивистский рассудок объявляет единственно научной, а логику самоопределения (диалектику) толкует как «темную гегельянщину». Именно *отделение деятельности от самостоятельности*, изменение объекта от «самоизменения» субъекта, функций исполнительских от нормотворческих порождает отчужденную практику, ту социальную ситуацию, в которой индивиды производят собственное бытие как чуждое себе «кинобытие», как бытие иного против самих себя. В конечном счете, логика определения извне — продукт взаимного отчуждения людей друг от друга по разным причинам (экономическим, социально-статусным, политическим, мировоззренческим). Против логики «действия на другое» боролись классики философии. «Самопричинность» (*causa sui*) субстанции у Спинозы,



«самодетельность» монад у Лейбница, «самоопределение» и «самополагание» Я у Канта и Фихте, «для-себя-бытие» у Гегеля, «самоизменение» субъекта у Маркса — эти родственные идеи выражали логику, позволяющую верно понять *самонаправленную социальность*.

Субъектный принцип мышления выражает собой становление человека человеческим трудом, историческую самодетельность и сознательное волевое самоопределение людей, их самополагание условий и предпосылок собственной жизни и общественного процесса. *История*, подчеркивал К. Маркс, не делает *ничего*, она не сражается *ни в каких битвах*. «Не “история”, а именно человек, действительный, живой человек — вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. “История” не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История — *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека» [5].

Люди находятся в существенном субъект-субъектном отношении друг к другу и соотносятся сами с собой, *со своей родовой культурно-исторической сущностью*; поэтому они — «самоустремленные» существа: за предметно-чувственной оболочкой социальной действительности они схватывают выраженные в ней свои собственные воплощения и отношения, *социальные отпечатки, «отвердения», социальные свойства, значения*. В обществе все, что имеет прочную форму — продукт, разделение труда, предметные воплощения процесса производства и т. д. — является лишь мимолетным моментом общественного производства, «а в качестве его субъектов всегда выступают только индивиды», взятые в их взаимоотношениях. Здесь перед нами — их «собственный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаемый ими мир богатства» [6].

В русской классической философии субъектный принцип был развит не с позиций практического активизма, но в *духовно-ценностном* аспекте, который был раскрыт без мистификации в трудах мыслителя И. А. Ильина. Ильин отлично усвоил достижения немецкой философской классики. Но он усвоил и трагический опыт XX века. В его работах субъектный принцип был развит с позиций *предметной и конкретной аксиологии*, вобравшей в себя ценностные основы православия, святоотечественного предания и классическую русскую культуру. Замечательно то, что именно субъектный принцип позволил И. А. Ильину избежать как растворения человека в божественном начале, так и утилитарной прагматичности протестантизма в раскрытии человеческого и божественного. Субъектный принцип И. А. Ильин вознес на ту достойную духовную высоту, с позиций которой можно и нужно успешно решать назревшие задачи российского общества.

Продуктивность субъектной философии была парализована в советский период именно объектным принципом («безлюдной онтологией»); сразу исчезли интеллектуальная динамика, атакующий и наступательный стиль, духовное дерзновение и смелость, столь присущие этой философии. Работы Г. С. Батищева, В. С. Библера, Э. В. Ильенкова, А. Н. Леонтьева, К. Н. Любутина, В. М. Межуева, Д. В. Пивоварова и др. были направлены на преодоление объектного принципа. Надо соединить на основе креативной культурной антропологии две могучие тенденции в философии: *философскую диалектику* немецкой класси-

ческой философии (включая К. Маркса) и достижение русской классической философии в области *ценностного самосознания*. Если философская диалектика вне ценностных основ (истины, добра и красоты) неминуемо вырождается в молоток-автомат, для которого «нет ничего святого», то ценностное вдохновение вне диалектики завершает свой путь романтическим мистицизмом, который терпит крушение в жизненной борьбе за достойный образ жизни и Отечества, и человечества.

Субъектный принцип начинает доминировать в философии, как правило, тогда, когда *прежние формы общества уходят со сцены общественной жизни и вытесняются новыми*. Субъектная философия — достояние *восходящего* общественного класса: А. Смит пролагал своей теорией дорогу новому способу производства; классики немецкой философии теоретически подготавливали практические процессы французской революции; Маркс обосновывал идеологию грядущего общества.

В современных условиях таким классом является большая социальная группа *специалистов* во всех сферах общественного производства, создающих своей деятельностью общественно значимый продукт, а не фиктивный капитал.

Объектный же принцип преобладал во времена, когда *общественные формы устоялись, и конструкции объектной философии теоретически подпирали ставшие устои самоудовлетворенного и самодовольного общества*. Монополия КПСС на субъектные функции граждан утвердила исполнительство в их образе жизни, тиражирование социальных штампов и парализовала инициативу и самостоятельность людей. По выражению А. С. Панарина, евнухи от идеологии запрещали образованному обществу пользоваться самостоятельно своим мышлением. Под прессом идеологических запретов вызрело протестное движение, во многом подпольно-криминальное и антигосударственное. И такое движение разрушило Советский Союз. Вопрос о субъектности — это вопрос не только о должной креативной антропологии, о самостоятельности граждан, но и вопрос о безопасности государства и о социальной справедливости.

Обновленная философская диалектика сохранит импульс саморазвития, но не как безостановочное движение от возникновения чего-либо к его уничтожению, но как саморазвитие в единстве истины, добра и красоты, как восхождение к совершенным содержаниям. Субъектный принцип содержит в себе мощный потенциал для дальнейшего творческого развития.

1. Любутин К. Н. Философия в современном мире // Двенадцать лекций по философии. Екатеринбург, 1996. с. 9.

2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч.: в 14 т. М., 1959. Т. 4. С. 1.

3. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

4. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42. С. 157.

5. Маркс К. Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 105.

6. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годы. // Маркс К. Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. С. 222.

7. Энгельс Ф. Наброски к критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 549.

## ИПОСТАСЬ: ОТ ДОГМАТА К МЕТОДОЛОГИИ

Кризисные явления конца XX — начала XXI в., проявляющиеся в различных сферах общественной жизни: от духовно-нравственной до финансово-экономической, дают возможность большинству исследователей трактовать его в терминах предельно абстрактных, часто лишь интуитивно понятных, но обладающих малым эвристическим потенциалом для анализа сущности самих процессов. Рост социальной напряженности, политическая дестабилизация целых регионов, демографические и экологические проблемы способствовали переосмыслению господствующих ценностей и концепций, что в свою очередь стимулировало поиск новых когнитивных подходов и парадигм. Одновременно с этим произошло обращением элит и общественности к религии, точнее говоря, к многовековому ее опыту осмысления мира и к наработанному ее историей категориальному аппарату. При этом, что в определенной мере парадоксально, на западе отмечается рост интереса к духовным традициям востока, в том числе к буддизму. В тоже время христианская догматика — сокровищница святоотеческой мысли, остаётся до сих пор востребованной, пребывая на периферии философского диспута эпохи.

Накопленный современной наукой эмпирический материал и новые теоретические конструкции демонстрируют, что методология выпестованная в лоне диалектики, требует методологических инноваций, обуславливая потребность в новом интегрирующем методологическом обеспечении. Пристальное внимание к собственному духовному наследию, на наш взгляд, способно в корне изменить сложившуюся ситуацию.

Знаковой категорией христианского богословия является категория «ипостась». Буквальный смысл слова и понятия — «стоящий под», основа видимого, фундамент. До середины IV в. понятие «ипостась» оставалось тождественным понятию «сущности». Никейская традиция, передавая равенство божественной природы, утверждала единосущность Трех Лиц именно формулой «Единая ипостась». Только после Александрийского собора 362 г. содержание понятий было разграничено, но одновременно с этим термин «ипостась» сливается с понятием «лица». Приставка — «фуро», указывающая на различие между явленным лицом — актуализацией сущности, и ипостасью игнорировалось. Так, в знаменитых трудах каппадокийских отцов термин «ипостась» взаимозаменялся с Лицом, при этом отчетливо выражалась динамическая составляющая смыслового наполнения «ипостаси» как образа действия в их взаимоотношении. Объективной причиной смещения понятий является тот факт, что ипостась, согласно откровению, является единственным источником различия в божественном, в силу чего оказалась неотделимой от Лица. Другое дело, когда мы обращаем взор к творению, при этом единое для человека видится иным, отчужденным. Трактовка Василия Великого, обозначившего одной ипостасью отдельную личность — «Павла», наибо-

лее яркий пример неудовлетворительного толкования ипостаси по отношению к человеку. На первый взгляд, попытка рассмотреть «Павла» с интегрально-функциональных позиций кажется возможной, но это нарушает естественный порядок, установленный православным догматом, затрудняя адекватное понимание явления.

Под ипостасью мы принимаем образ взаимодействия, эта категория непротиворечиво разрешает двойственность отношений сущности и формы, создавая целостную картину окружающей действительности и внутреннего мира человека. Другими словами ипостась — явление сущности в контексте всеобщих взаимосвязей. Этот подход позволяет рассмотреть каждое явление с точки зрения синергетики, дифференцируя и упорядочивая связи, раскрывая единое в подлинном многообразии мира. В силу этого, ипостась рассматривается нами и как действенный инструмент его гармонизации. Одновременно, ипостась — ключ к пониманию того, чего не может быть, чуду, превосходящему природу. С одной стороны, именно она вносит различие в Абсолют, по определению простой, не сложный. С другой, связывает человечество, разделенное пространством и временем в силу естественных законов. Интегрирующий потенциал ипостаси трудно переоценить, так как только она способна неформально объединить разнородные процессы.

В заключении необходимо отметить, что христианский догмат — непревзойденный образец, позволяющий сформулировать универсальный закон взаимности, который может быть положен в основу новой методологии отвечающей требованиям времени и указывающей на возможность разрешения накопившихся противоречий. Всякое взаимодействие осуществляется благодаря триединству ипостасей, вступающих в него субъектов, ипостасям различия, подобия и единства. Кроме того, хотелось бы указать на ещё один, важный аспект ипостаси как категории. Взаимодействие, манифестацией, которого она является, есть процесс целенаправленный и в силу этого личностно обусловленный. Следствием такой постановки вопроса является, если так можно выразиться, как “глобализация” самого понятия личности, наполнение его абсолютным содержанием, так и устранение непреодолимой отчужденности между объектом и субъектом, эмпирическое обоснование чему в достаточной мере накоплено современной наукой. Таким образом, методологическое приложение “ипостаси” позволяет рассматривать всякое явление действительности как динамический взаимообусловленный процесс, протекающий и отражаемый в личностном контексте.

А. В. Грибакин

*Екатеринбург*

## О СПЕЦИФИКЕ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Экономический кризис, ставший в конце первого десятилетия XXI века общемировым событием, привлек к себе внимание лучших умов человечества. Ученые гуманитарии и обществоведы, политики и деятели культуры, экстрасенсы и астрологи — все озабочены поиском оптимальных вариантов выхода на путь полно-

кровного развития, работодатели открыто «советуются с К. Марксом». Какие еще нужны аргументы в пользу признания определяющей роли общественного бытия, происходящих в нем процессов по отношению к другим структурным элементам социума? Вот почему укореняющаяся в отечественной литературе тенденция «вымывания» из нее проблематики, связанной с материальным производством человеческой жизни, чревата не только для самой философии. Последняя же рискует быть отброшенной на периферию культурного поля. Так и происходит с философией, избравшей предметом своего интереса только науку, а сама она объявляется метанаукой.

Вряд ли с этим можно согласиться. В философствовании, его результатах различаются три уровня: обыденно-житейский, духовно-практический и теоретический, которые самым тесным образом взаимодействуют между собой, взаимно дополняют, подпитывают друг друга, нередко оказываются противостоящими. Критериям научности отвечает только теоретический уровень, осуществляемый преимущественно профессионалами. Однако, в целом философия больше, чем наука. Как духовная квинтэссенция эпохи, она использует все известные интеллектуальные и эмоциональные средства освоения мира людьми. История развития философской мысли показывает, что в действительности ее предметом всегда были и остаются *процессы самоопределения человека (человечества) в мироздании, народа (нации) среди других этносов (наций), индивидов в обществе, социальной среде*. Внутренняя дифференциация философского знания на школы и направления порождена именно поисками и выбором мыслителями разных эпох и народов универсального средства самоопределения и самоутверждения людей в мире. В качестве такового философы прошлого рассматривали: овладение людьми знаниями и умением жить, стать достойным человеком (Сократ, сократические школы), преклонение перед Господом Богом (религиозная философия), индивидуальную познавательную деятельность (новоевропейская философия XVII — XVIII вв.), науку (позитивистская философия), труд и классовую борьбу (марксистская философия), управление индивидами собственными переживаниями своего существования в мире (экзистенциализм), изменение структур сознания человека (феноменология), успешную деловую активность индивидов (прагматизм), иррациональное освоение действительности человеком (философия жизни), сексуальное поведение человеческих индивидов (психоаналитическая философия) и т. д. Очевидно, что каждое из названных средств обустройства человеческого присутствия в мире является односторонним, частичным, а потому ограниченным. Их применение в философских изысканиях прошлого было обусловлено объективными потребностями эпохи, практически значимым принципом “основного звена”. Однако, упование только на них сегодня не отвечает запросам времени, отличительной чертой которого становится глобализация. Людям нужны новые надежды. Философия как теоретическое ядро мировоззрения в силу особенностей своего предмета, специфики средств духовного освоения действительности призвана ответить на этот вызов. Открытие перспективного универсального средства самоопределения и самоутверждения человека в мире составит реальную основу для философии, отличной от ныне существующих.

Коль скоро в центр философствования поставлен человек (как индивид, этнос [нация], человечество), то целесообразно сконцентрировать внимание на общественных отношениях, в которых состоят люди. Совершенствование общественных отношений — универсальный путь обустройства человечества в мире, индивидов в социальной среде. Нет ли в данном решении тавтологии? Если сущность человека есть совокупность (ансамбль, система) всех общественных отношений, то не является ли совершенствование одного одновременно автоматическим прогрессом другого? На мой взгляд, здесь уместен отрицательный ответ. Дело в том, что характеристика сущности человека как совокупности всех общественных отношений сугубо формальна. Поскольку общественные отношения людей исторически конкретны, подвижны, то в содержательном смысле сущность человека специфична для каждой социально-экономической формации. И стало быть, чтобы ее узнать нужны специальные исследования, научные открытия, ибо сущность недоступна чувственному восприятию. Повторяю, формально сущность человека всегда и везде есть совокупность всех общественных отношений. Однако по содержанию сущность человека специфична для каждой эпохи.

В силу многослойности, разносторонности общественных отношений в практических попытках воздействовать на них весьма эффективно применение упомянутого выше принципа “основного звена”. В качестве такового в современных условиях может быть взято такое качество общественных отношений, как их *правообязанностный* характер. Оказывается, становление и развитие любого общественного отношения связано с неперменным появлением, изменением у его участников прав и обязанностей. Последние являются объективным результатом жизнедеятельности индивидов, групп людей, общества в целом. Стало быть никаких естественных прав у людей нет и не может быть, поскольку все социальные ценности создаются людьми. Относимые в литературе к естественным права на жизнь, собственность, достоинство, свободу и т. п. являются результатом труда и борьбы, следствием развития цивилизации. Как и другие ценности культуры права и обязанности можно продать, подарить, обменять. Издавна государство распределяет права и обязанности среди подданных, а ныне между гражданами, контролирует, чтобы каждая социальная группа действовала в рамках своего юридического статуса, т. е. государство гарантирует, обеспечивает, в том числе средствами принуждения, реализацию индивидами их прав и исполнение обязанностей.

В современных условиях права и обязанности индивидов становятся тем «по-лем», на котором допустимо изменять методы управления людьми, способы обеспечения устойчивого развития социума, оптимального сочетания индивидуальных, единичных (личность, народ [нация], класс) и коллективных, общих (класс, нация [народ], человечество) интересов. Применявшиеся в прошлом средства физического насилия (рабовладение, феодализм), экономического принуждения (капитализм), политического давления в целях стимулирования трудовой активности населения теряют свою социальную значимость. Они уступают место новым факторам. Среди них ведущее место, на мой взгляд, принадлежит правам и обязанностям.

Конкретный объем, содержание прав и обязанностей социальных субъектов, как раз и отвечает на коренной мировоззренческий вопрос о том, какое место человек занимает в мире. Речь в равной мере может идти о месте человечества в мироздании, народа (нации) в мире, индивидов в социальном окружении. Комплекс прав и обязанностей составляет социальный статус участников исторического процесса на планете Земля.

А. И. Давыдов

*Новосибирск*

## ПСИХОАНАЛИЗ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ

Психоанализ в значительной мере повлиял на развитие всей современной цивилизации, проявив себя не просто как мировоззрение, некая психологическая объяснительная модель в числе многих других, но выступая в качестве глубокой антропологической парадигмы, вне рамок которой культурные итоги истекшего столетия адекватно оценить невозможно. Психоанализ (под этим термином будет пониматься вся совокупность психоаналитически ориентированных теорий, направлений и психотерапевтических практик) давно концептуально перерос свое клиническое основание, найдя применение в разнообразных сферах знания, выходящих за рамки работы с пациентами. Философский и прикладной психоанализ как система теоретических знаний о бессознательной душевной деятельности человека используется для понимания явлений культуры, религии, политики, прочно войдя в инструментарий рекламы и маркетинга, образования, литературы и искусства.

Уже создатель психоанализа З. Фрейд, рассматривал его не только как терапевтический прием, но и как способ исследования психических процессов иначе недоступных для понимания в науках о человеке. Очевидно, что лишь комплексное исследование, обязательно нацеленное на историко-культурные доминанты, может ответить на вопрос о природе человека, его психики, смоделировав ее генетически, динамически, системно и субординационно. Психоаналитические исследования, начиная с работ О. Ранка, Т. Райка, К. Г. Юнга, позволили установить многие механизмы, посредством которых индивид пытается побороть бессознательные антисоциальные импульсы своей внутренней жизни, находящие отражение в религиозных ритуалах примитивных и развитых сообществ. В полевых исследованиях, проведенных этнографами, вооруженными психоаналитической методологией (например, Г. Рохейма), было собрано множество фактов, связанных с сексуальной идентификацией, ролевыми моделями, динамикой воспитания детей и формирования характера, смыслом церемоний инициации, значением ритуалов в анимистических и фетишистских культах. Изучение взаимовлияния между конфликтами, характерными для разных фаз индивидуального развития, и опытом взросления в определенной культуре (Э. Эриксон) способствовало становлению новой науки — этнопсихологии.

Психоаналитические принципы наглядно представлены в мифах и сказках разных народов, а тема бессознательной мотивации и защитного искажения влечений неизменно присутствует в наши дни в работах литературных критиков и историков искусства, психологов-криминалистов.

Кроме того, некоторые результаты психоаналитических исследований оказались возможным экстраполировать на такую область, как связи между людьми и психологические механизмы группового взаимодействия и сплоченности. На основе этих данных были разработаны представления о групповой динамике, широко используемые в анализе малых групп, различных объединений и национальных политических движений.

В силу невозможности охватить в рамках краткого сообщения все аспекты применения прикладного психоанализа в сфере гуманитарного знания остановимся только на исторической науке. Очевидна невозможность достаточно полного и точного понимания исторических процессов без адекватного знания законов человеческого поведения, сформулированных в том числе и психоанализом. Это требует включения в область исторического познания содержания человеческой психики на всех ее уровнях, изучения психологии действующего в истории человека, мотивов, установок, стереотипов как отдельных индивидов, так и общественных групп. История предлагает обильные доказательства того, сколь ненадежны устои морали и нормы права, которые сдерживают примитивные, порочные и преступные влечения, тающиеся в глубинах человеческой психики. Изучение взаимовлияния между конфликтами в жизни многих известных лидеров и национальным историческим контекстом уже дало жизнь еще одной научной дисциплине, пока еще слабо представленной в нашей стране, — исторической психологии (в американской историографии используется и другой термин — психоистория). При психоисторическом подходе особое внимание уделяется глубинной мотивации действующих в истории лиц. Большую известность получили работы Э. Фромма, П. Левенберга, Б. Беттельгейма, Т. Адорно и др., посвященные исследованию тоталитарных режимов. Не претендуя на радикальный пересмотр традиционной исторической науки, психоисторики обратили внимание на важность иррациональных комплексов при изучении массовых явлений, раннего опыта личности, приобретенного в семье, отношений поколений и полов, значение сходного травматического переживания для группы и психологических последствий событий. Наиболее плодотворными для разработки в этом направлении представляются следующие группы идей:

- влияние психологических особенностей исторических лидеров на ход событий (в биографическом жанре особенно);
- психологические истоки идеологий и религиозных систем;
- психологические причины социальных революций, национальных, экстремистских и прочих движений;
- психология поведения индивидов и групп в замкнутых структурах, таких как касты, секты, подпольные и тайные общества;
- психологические механизмы массового поведения при репрессивных режимах.



Психоанализ объединяет с исторической наукой общая установка на исследование прошлого по оставленным в настоящем следам. «Белые пятна» истории индивида, также как и истории общества устраняются путем сравнительного анализа доступного материала, новой информации, получаемой путем преодоления его сопротивления, дешифровки значимых умолчаний, языка аллегорий и символов. Особое значение для понимания смысла явления имеет намеренная или произвольная фальсификация фактов или пропуски в тексте (ассоциаций или источников). Все это также дает возможность вскрыть социально-политические антагонизмы в обществе (историческая наука) и внутри и межличностные конфликты (психоанализ), которым в такого рода исследованиях уделяется главное внимание. В методологии психоанализа огромное внимание уделяется так называемому контрпереносу. Это, в узком смысле слова, — обязанность психоаналитика постоянно отслеживать свою личностную, обусловленную субъективным и общекультурным опытом, вовлеченность в психоаналитический процесс, максимально нейтрализуя и «отзеркаливая» направленные на себя эмоции пациента. А, в широком смысле, — вовлеченность исследователя в процесс изучения объекта с учетом собственных личностных характеристик, отделение субъективных оценок и мотиваций, пристрастий и антипатий от объективного и уникального содержания воспринимаемого явления. Следует особо отметить продуктивность техники контрпереноса для историка. Ничто так не вредит непредвзятой и подлинно научной истории как идеологическая заданность, «партийность» исследователя, также как и попытки осовременить факты прошлого, интерпретировать их исходя из сегодняшнего культурного контекста. Не менее продуктивным может быть использование и других психоаналитических понятий и методов: теория сублимации, идентификация и конфронтация с объектом, амбивалентность влечений, амплификация, инверсия мотива и целеполагания, психологическая защита, архетипы, ретроспективный и проспективный анализ. Концептуальный и инструментальный аппарат психоанализа, четко определенный его методологическими параметрами многими выдающимися психоаналитиками от З. Фрейда до Ж. Лакана, С. Фанти, Х. Кэхеле, может с успехом применяться, таким образом, в исторической науке, как и в целом в области гуманитарного знания.

Особенно эффективной методология психоанализа становится в междисциплинарных работах, выполненных на стыке истории, этнологии, социологии, культурной антропологии. Примером подобного синтеза может служить французская школа «Анналов», известная громкими именами М. Блока, Л. Февра, Л. Броделя, Ф. Арьеса и их последователей. Истинно революционный вклад этого направления — изучение психологического уровня обыденного сознания и «коллективного бессознательного», менталитета в связи с экономическими, политическими, природными явлениями, взятыми в исторической перспективе. «Исследование ментальностей, социально-психологических установок общества и образующих его групп представляет собой задачу первостепенной важности для гуманитарного знания. Здесь нащупывается богатейший пласт коллективных представлений, верований, имплицитных ценностей, традиций, практических действий и моделей поведения, на котором вырастают и над которым надстраиваются все рациональные осмысленные идеологические системы. Без учета этого слоя обще-

ственного сознания нельзя понять ни содержания и реального воздействия идей на человеческие умы, ни поведения людей, группового или индивидуального» (Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». — М.: Наука, 1993. — с. 262).

Л. А. Закс  
Екатеринбург

## СУДЬБЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В XX ВЕКЕ: ПИРРОВА ПОБЕДА МАТЕРИАЛИЗМА

Философское мировоззрение, по известному замечанию Маркса, есть квинтэссенция культуры. Если это так, то в существовании устойчивых типов философии, переходящих, изменяясь, из эпохи в эпоху, есть объективная логика. Иначе говоря, они не могут не существовать, поскольку духовно-обобщенно, посредством мировоззренческой картины мира репрезентируют и выражают объективные силовые линии мира культуры, причинно-следственные и ценностно-целевые, потенциальные (ресурсные) и актуальные (деятельностные). Объективно и существование противоположных мировоззренческих типов: за каждым и в каждом — определенный «срез», «разворот» или особенный «целеустремленный «сгусток»-конфигурация исторического (практического, психического и духовного) опыта культуры. И их, естественно, принципиально разная интерпретация. Не будет преувеличением увидеть за (в) этой противоположности мировоззрений предельно обобщенные модели-антиподы человеческого существования.

И столь же объективна обратная связь философии и культуры: программирующая (или, как сегодня принято говорить, конструирующая) роль первой по отношению ко второй, то есть к реальной социокультурной жизни. Материализм и идеализм, как и, в других отношениях, скажем, рационализм и иррационализм, системность и редукционизм и т. п., в качестве мыслительных и ценностно-ориентационных принципов предопределяют (программируют) направленность, содержательность и результативность мироотношения и самореализации субъектов-носителей культуры. Сложность жизни и культуры определяют и конкуренцию («борьбу»; кавычки, впрочем, и не обязательны), и дополнительность мировоззренчески-методологических противоположностей. Жизнь людей равно порождает и материализм, и идеализм, равно — но, так сказать, разными своими гранями и тенденциями — нуждается в них. С высоты исторического опыта мы видим: жизнеспособные, внутренне разнообразные и, одновременно, (относительно) гармоничные общества (культуры) основываются на сбалансированном развитии и взаимодополнении крайних мировоззренческих позиций. Так было в Античности, в эпоху Ренессанса, в культуре XVII — XVIII веков.

Это, так сказать, притяжка. Меня интересует судьба мировоззренческих противоположностей, конкуренция материализма и идеализма в завершенном и теперь открытом для «итоговых» интерпретаций-оценок XX века. Тема со все-

ми ее культурно-историческими и концептуально-логическими предпосылками и следствиями-уроками представляется остроактуальной для нового века. Но она столь огромна, что здесь можно представить только самый общий взгляд на нее. Сведенный к лапидарному тезису, он заключается в признании торжества материализма (в его различных типологических и персональных вариантах) в культуре двадцатого века, его доминирования (если не сказать — господства) в материальной и, в не меньшей степени, духовной жизни человечества — на фоне общего отступления, утраты социокультурного влияния идеалистических мировоззрений. И это обстоятельство, обеспечив, с одной стороны, ряд несомненных успехов культуры (ее прогресса в ряде отношений), с другой стороны во многом определило важнейшие катастрофы века, общий духовный кризис его второй половины.

Необходимо подчеркнуть, что речь не идет (и в принципе не может идти) о какой-то исторической вине того или иного мировоззрения (в отличие от их конкретных субъектов, творцов и «пользователей»). Все дело в его имманентных содержательных особенностях, определяющих объективную специфику направленности, доминант и пределов его духовно-практического функционирования, характера его смыслового и конструктивного воздействия на поведение конкретных людей и социокультурную реальность в целом. Проще говоря, двум основным типам философского мировоззрения оказались исторически присущи такие, а не иные особенности, такие, а не другие возможности, побуждения и устремления, *объективно* сильные и слабые стороны (на оценочном языке — достоинства и недостатки). Дело в понимании и, насколько это возможно, в осознанном и ответственном практическом использовании сильных сторон и «преодолении» (компенсации, исключении или совершенствовании) слабых.

Возможность существования материализма и идеализма как типов философско-мировоззренческой позиции, противоположных концепций мира и человека коренится, по-видимому, в непосредственно данных человеку материальной и идеальной (в ее, прежде всего, особой модальности — духовной) составляющих («началах») его собственной природы. В самобытности, самозаконности, жизненной значимости и принудительной силе каждой как универсального и предельного («последнего») основания, субстрата, качественно-особого уровня-модуса существования «человеческого». Реализация же этой возможности, включая конкретное содержание каждого из «измов» и соотношение между ними, доминирование одного из них в специализированном и массовом сознании, определяется типом социокультурной системы, включающем ее объективную целенаправленность, «логику» и (что, по-видимому, имеет ключевое значение) уровень развития и функциональное соотношение двух макроподсистем культуры — материальной и духовной. Все эти и иные объективные факторы находят продолжение и выражение в непосредственно определяющих общий взгляд на мир системах ценностей, в ценностной доминанте «материального» или «духовного».

Известные особенности и несомненные успехи западного капитализма: выдвижение экономики и экономических ценностей в центр социокультурной реальности, существенный рост материального производства, уровня и качества (продолжительности, материальной обеспеченности и оснащенности, стабиль-

ности и комфорта) жизни массового человека в соединении с развитием и растущим влиянием наук, постигающих фундаментальную роль для людей материальных аспектов их природы (биология, медицина, экономика, демография, отчасти социология, не говоря уже о прогрессе технических наук и самой техники), приводят к появлению в середине XIX века и росту влияния на рубеже веков новых вариантов материалистического мировоззрения (как и материалистических подходов в социально-гуманитарных науках). К ним справедливо относят прежде всего столь разные в своих посылах (социально-практических, экономических в первом случае и природно-биологических — во втором и третьем), но материалистические в своей сущности философии Маркса, Ницше и Фрейда. Под знаком их растущего духовного и практического влияния, а затем и определяющей роли прошли не только начало, но и, практически, весь XX век. Даже (а может быть, прежде всего) отличающаяся заметной во многих отношениях ценностно-познавательной новизной философия постмодернизма в своих концептуальных основаниях открыто и зримо связана с идеями марксизма, ницшеанства и фрейдизма (хоть и не только с ними) и в любом своем варианте фактически утверждает *материалистическую интерпретацию* современной реальности. Правда, не признается в этом, в принципе считая оппозицию материализм/идеализм устаревшей, нерелевантной и преодоленной. (Сегодня, замечу, это вообще «в моде» не только применительно к философии. Ссылаясь на действительно имеющее место функциональное и бытийное единство, взаимопроникновение материального и духовного (всегда ведь существовавшее!), сегодня не хотят и не умеют различать, разграничивать и смешивают, например, материальную и духовную культуру, материальные и духовные ценности. Между тем исторически назревшее преодоление многовекового жесткого противостояния материализма и идеализма возможно только при ясном концептуально-теоретическом видении-знании специфики и принципиальных различий материального и духовного как предельных качественных «измерений»-способов бытия).

Растущее влияние и все большее интеллектуальное доминирование материализма на рубеже XIX — XX веков и далее обнаруживает себя не только в исторической жизни трех названных «сильных» философий. Во-первых, они не единственные «сильные» философии материалистического типа. В один ряд с ними можно поставить, например, философию американского прагматизма, пластично соединившего под знаком (знаменателем) доминанты витальных потребностей и утилитарных интересов человека биологические и практические модусы его материальности и столь же гибко подчинившего им, «вписавшего» в логику прагматического существования опять же прагматически истолкованную психическую жизнь. При этом ориентация на обычного человека и его интересы, имплицитный демократизм и либерализм философии прагматизма, ее концептуальная широта (отсутствие ограничивающих видение «пунктиков» вроде ницшеанской «воли к власти», фрейдистского «эроса и танатоса» или марксистской мании социальности и обобществления) определили несомненные практические ее преимущества, убедительно доказанные историческим опытом США.

Во-вторых, рост влияния материализма обнаруживает себя в философской методологии социально-гуманитарных наук, не сводимой к методологии Маркса,

Ницше, Фрейда и их последователей, а, скорее, выросшей из собственного исследовательского опыта конкретной науки. Такова, на мой взгляд, вся линия *структурализма*, особенно в этнологии и культурной антропологии (где определяющий характер получают структуры социальных, сексуальных, хозяйственных отношений и отношений родства). Столь же в целом материалистический характер имеет другое влиятельное методологическое направление в этих же науках: *функционализм*, берущий за отправной пункт материально-бытийные потребности индивидов и коллективов (см., например, «Науку о культуре» Б. Малиновского). Еще один пример того же — так называемый «технологический детерминизм», выводящий социокультурную, в том числе духовную, эволюцию из совершенствования людьми своих материальных технологий.

Наконец, и, возможно, несколько неожиданно и небесспорно для читателя, растущее влияние материализма (чуть мягче: материалистического «духа времени») проявило себя в проблематике и даже подходах... идеалистической философии, ее, во всяком случае, самых чутких к действительности представителей. Началось, пожалуй, с Гегеля, чья философия, пронизанная духом объективности и историзма, соединила глобальный трансцендентальный идеализм миропонимания с глубоким реализмом, с анализом реальной человеческой деятельности, практической, по сути, ткани социальных отношений (через, например, известный анализ отношений господина и раба, опредмечивания и распредмечивания или социально-исторических оснований «общего состояния мира»). Кажется, сама история с ее объективной человечески-деятельностной логикой подвела реалиста Гегеля к материализму. Но — в силу собственных на тот момент особенностей — утаила от него главный повод-стимул материалистического миропонимания: экономическую жизнь людей. Но идеализм второй половины XIX века последней не замечать уже не мог, как и деятельность разросшихся до грандиозных масштабов самодовлеющих материальных «агрегатов» социального причинения, управления, самодвижения. Отсюда, например, появление экономических ценностей в «пандуховной» картине мира неокантианцев. Отсюда и существенная «материальная» составляющая, вполне адекватное представление места и роли материальных начал в жизни современного человечества в культурфилософии и социологии Г. Зиммеля, О. Шпенглера, не говоря уже о М. Вебере. Притом, что именно Зиммель и особенно Шпенглер продемонстрировали всю силу ценностного сопротивления (неприятия, отталкивания) убежденного идеализма уже неклассического типа все более очевидному в своей всеобщности господству, употребляя терминологию Шпенглера, «цивилизации» («материального») над «культурой» («духовным»). Эта «линия сопротивления» — линия социальной критики материалистической цивилизации XX века объединила многие формы идеализма этого века (позднее неокантианство, поздний, опять же, Гуссерль, Ортега-и-Гассет, персонализм, различные варианты христианской философии, герменевтическое и диалогическое направления и т. д.) и стала, на мой взгляд, наиболее сильной, наиболее продуктивной и социально значимой их стороной. Но справедливости ради нельзя не напомнить, что, в общем, той же «идеальной» (т. е., ценностно, антиматериальной) социально(культурно)-критической позицией отличались и гуманистические, либеральные направления современного материализма (напри-

мер, неомарксизм Франкфуртской школы, неотрейдиизм Э. Фромма, даже советские философы-шестидесятники типа Г. Батищева или М. Мамардашвили).

А параллельно этой в идеализме минувшего века жила другая мировоззренческая линия, еще более очевидно самим фактом своих исканий знаменовавшая духовно-практическую *доминанту материализма* в культуре эпохи. Это линия совмещения и синтеза исходных идеалистических ценностно-мировоззренческих позиций с опирающимися на чтимую веком науку материалистическими учениями, идеями, подходами. Таковы, я думаю, взгляды христианского теолога-философа и, одновременно, ученого-эволюциониста Тейяра де Шардена. Или обогащенная концептуальной посылкой «телесности» феноменология М. Мерло-Понти. Та же посылка и ее, с оглядкой на научные данные, развертывание радикально обновила и философскую антропологию XX века, соединившую традиционные «метафизические» свойства человека, его духовную сущность с реалиями его земного существования, биологическими и социально-практическими.

Пожалуй, наиболее решительно «шагнул» в указанном направлении в 1950 — 1960-е гг. Жан-Поль Сартр. Он смело и ярко соединил в своем позднем творчестве («Критика диалектического разума», «Бодлер» и др.) экзистенциалистские аксиомы (метафизическую изначальность свободы выбора, трактовку жизни как реализации «проекта» сознания и т. п.) с подходами сразу двух «материализмов»: исторического и фрейдистского. В этой, я считаю, не оцененной по достоинству попытке мировоззренческого синтеза Сартр попытался преодолеть ограниченности всех трех философий, сохранив и обогатив при этом их творческий потенциал. Но тут как раз изменились «времена», высокие мировоззренческие порывы и фундаментальные объяснения, в том числе и сартровские, вышли из интеллектуальной моды. Постмодернизм задвинул их в долгий ящик вместе с антропо-, или субъектоцентризмом и рядом других *духовно ориентированных* черт предыдущих философий. Отправным пунктом и лейттемой в нем стали над- и безличностные, *материальные* «объектные» силы, «структуры» и «функции» социума: экономика и политика, сексуальность и власть, материальное потребление и масс-медиа, дискурсы и тексты. Это была полная победа материализма в мировоззренческой сфере общества, его торжество в ценностной культуре (системе ценностей) и гуманитаристике в целом. Победили, к сожалению, как и в первой половине века, не только его достоинства, но и «ахиллесовы пяты», хронические слабости. В том числе и те, что не устраивали экзистенциалиста и левого либерала Сартра.

И тут я подхожу к главному. К социально-практическому торжеству материализма в XX веке. Для автора как убежденного материалиста несомненно, что последнее обусловлено материальными историческими причинами, особенностями социально-бытийного состояния человечества (конкретных стран и народов) и, в частности, объективного содержания возникших у них (для них) жизненных проблем. Но столь же несомненно, что подход к их решению определяется живущим в головах людей (и, прежде всего, лидеров общества, которых когда-то Альберт Швейцер справедливо назвал «офицерами генерального штаба») «общим планом бытия», включающим сущностное объяснение, ценностную интерпретацию, обоснование-оправдание последнего и фундаментальное для данных субъектов целеполагание. Всё это и называется мировоззрением и духовно программирует

помыслы-устремления и исторические деяния личностей и масс (больших социальных групп).

Материализму в XX веке, по меньшей мере, дважды: в первой и второй половинах века удалось овладеть массовым сознанием и, тем самым, породить *определенную*, исторически *беспрецедентную практику*. Поэтому и можно, даже должно говорить о победе. Некоторые ее (не всегда прямые) результаты и сегодня можно зачислить в «актив» (достижения) человечества (например, система распределения материальных и духовных благ в развитых странах, несомненно, более справедливая и более соответствующая потребностям рядовых граждан, чем это было в веке XIX-м). И все же с точки зрения коренных интересов, основных общечеловеческих ценностей и долговременных перспектив человечества обе эпохальные победы материализма (обеспеченные, кроме прочего, и слабыми сторонами современного идеализма, о чем придется сказать отдельно) нельзя не признать *пирровыми*. Достаточно назвать «основные результаты» программирующей деятельности материализма.

Они всем хорошо известны. В первой половине века основные «места действия» — Россия (СССР) и, позднее, Германия. Октябрьская революция и утверждение советского строя стали возможны только в результате овладения материалистической марксистско-ленинской идеологией массовым сознанием (притом, что большевики и их сторонники и союзники никогда не были в России тех лет большинством\*). На первых порах в СССР уживались, конкурируя и противодействуя, но, в целом, ведя к всестороннему творческому обновлению общества, разные тенденции. Однако довольно быстро победила антидемократическая силовая диктаторская линия (сталинизм), приведшая к созданию доселе неизвестной истории *тоталитарной* социальной системы, создавшей беспрецедентные машины программирования, контроля и жесточайшего подавления любых отклоняющихся от Программы проявлений человеческой свободы, свободного духа.

Нет никаких сомнений, что — при наличии богатого спектра исторических причин — духовно-мировоззренческой основой этой системы стал особый вариант материализма. Внутренне крайне примитивный, механистичный и догматичный, упростивший и/или доведший до абсурдного предела одни аспекты философии Маркса и полностью редуцировавший другие. Устранивший ее реальную, на общей и философской мировой культуре базировавшуюся, сложность, диалектичность и креативность. Об этом когда-то рассуждал М. Мамардашвили, точно

---

\* Специальный социопсихологический анализ мог бы показать причинно-следственную связь самого факта победы большевистского меньшинства над большинством с освобождающим, вдохновляющим и стимулирующим эффектом материалистического мировоззрения этого меньшинства. Речь не только о вдохновляющей силе позитивных целей, совпадавших с жизненными интересами определенных социальных групп, и обобщившего их социального идеала. Эта сила, в том числе освобождающая сила самой идеи *свободы*, показана ранней советской литературой, например, Бабелем, Вс. Ивановым, Фадеевым, Шолоховым и особенно проникновенно Платоновым. В не меньшей степени сыграли роль те аспекты мировоззрения, что «развязали руки» меньшинству, освободив его от моральных запретов-ограничений, узаконив насилие и культурную нетерпимость.



отметивший еще и связь советской примитивизации марксистской философии с низким культурным уровнем ее массового «адресата».

Увы, не всё можно «свалить» на интеллектуальный и культурный уровень творцов и «потребителей». Своими важными, коренными и практически значимыми чертами материализм советского образца оставался «плоть от плоти» классического диамата-истмата, наследником его очень пригодившихся тоталитаризму изначальных слабостей. И это не только односторонний экономический детерминизм, преувеличение роли классовых различий и интересов (при, кстати, удивительной для материализма недооценке значения личных материальных потребностей индивидов, их, отсюда, общей «эгоистической» природы) или механистически понятая «теория отражения». Главные недостатки марковского материализма, как и всех предыдущих, заключались, прежде всего, в неумении и, может быть, поэтому, в пренебрежении, отказе работать с такими фундаментальными и специфическими определениями человека, как дух и свобода.

«Дух» в марксизме — в очевидном отталкивании от его онтологизации и трансцендентализации объективным идеализмом — был ошибочно редуцирован к «сознанию», отождествлен с ним. Парадоксальным образом «духовное» («духовность» vs «бездуховность») стали любимыми оценочными категориями позднесоветской публицистики и искусства. Они в традициях «шестидесятников» боролись с таки разраставшимися — вопреки закланиям официальной идеологии и ее расчетам на рост «сознательности» — утилитарными устремлениями «обывателей» и питавшей их «пошлой» повседневностью. И утверждали — в качестве ценностной программы — интеллигентский «идеализм», нравственный максимализм (ср. пьесы В. Розова, а позже — более сложного А. Вампилова, фильмы М. Хуциева, всю «деревенскую» прозу и мастерские вещи Ю. Трифонова). Но в советской философии понятия «дух» не было и, пожалуй, быть не могло. В нем, собственно, не было никакой мировоззренческой нужды, ведь для этого нужно было осознать и признать самобытность, суверенность и существенную роль особого его д е н о т а. Нужны были совсем иные мировоззренческие «допущения» о человеке — не аксиологические, основанные на «частных», несистемных морально-нравственных традициях и долженствованиях, а более фундаментальные и объективные: антропологические, онтологические\*. Но они — с неизбежно

---

\* Показательны в этом плане противоположные случаи двух выдающихся советских философов — М. С. Кагана и М. К. Мамардашвили. Первый ориентировался на культурную традицию и классическую философию культуры, а они настаивали на понятии «духовное» и его модификациях. В то же время в исходных мировоззренческих посылах — даже в развиваемых им нетрадиционных для марксизма философских пространствах (аксиология, философия культуры, эстетика) — М. С., увы, придерживался вполне традиционного практически-детерминистского взгляда на сознание. Дух из него не выводим. Поэтому в первой в советское время специальной статье о духовном М. С. «прочитал» его специфику не сущностно-онтологически, не как качественно особую идеальную реальность, а лишь формально-психологически. Духовное, по Кагану, есть целостность (функциональное единство) основных психических способностей субъекта. См.: Каган М. С. О духовном (опыт категориального анализа) // Вопросы философии, 1985, № 9. или: Каган М. С. Избр. труды в семи томах. Том II. Теоретические проблемы философии. СПб.: ИД «Петрополис», 2006.



следовавшими из них выводами о субъектности, самоценности, уникальности и неустрашимой свободе **каждого** человека как объективной реальности и, значит, *императиве системы* — были просто несовместимы с ее логикой и политикой. Признание особой социокультурной реальности духа влекло за собой и целый ряд других невозможных для тоталитарной системы выводов. Например, о не сводимости жизни людей к материальной, внешней, телесной, коллективной. Как и о самоценности духовных (неутилитарных) ценностей и их не сводимости к господствовавшим в СССР (и, по сути, утилитарным) политическим. Советской политической системе поэтому была необходима и достаточна «сознательность», т. е. добровольное следование индивидуального сознания ее требованиям. В это же узенькое окошечко поместилось и грандиозное, до сих пор во многом непознанное явление свободы. Оторванное от «сущности человека», его субъективного для-себя-бытия, лишенное своих сокровенных духовных, субъективных, личностных измерений. Сведенное к познанию и самоподчинению необходимости, т. е., на деле, той же системе, ее властному насилию.

Мировоззренческая основа тоталитарной системы в нацистской Германии имела свои «материалистические» особенности, прежде всего доведенный до крайней степени национального эгоизма, шовинизма и ксенофобии расизм. Но их практические последствия были примерно те же: тотальное подавление свободы, массовое насилие и террор как практическая норма. И цинично-утилитарное отношение к духовной культуре, к морали, прежде всего. Союз (пусть и временный, но закономерный) двух самых бесчеловечных, самых кровавых политических режимов привел к самой страшной войне в истории человечества, к массовому геноциду евреев, цыган, славянских народов, прежде всего, русского. И это тоже следствие агрессивно-самонадеянного господства материализма в первой половине минувшего века. Поразительна амплитуда этой «воинствующей» (как все-таки угрожающе точен язык Ленина!) самонадеянности: от решительного уничтожения миллионов реальных людей до столь же радикального проектирования и созидания фантастического «нового человека». Да, материалистический характер мировоззренческих систем тоталитарных обществ (что подтвердила и история второй половины века, продолжившая свой страшный «социалистический» эксперимент уже в Азии и Африке) не только не исключал, но, напротив, предполагал его дополнение-надстройку иллюзорно-утопическими, мифологическими, квазирелигиозными потребностями, интенциями и представлениями. Только здесь предметами культового поклонения становились отчужденные,

---

М. К. Мамардашвили, наоборот, ушел от традиционно-марксистского видения сознания, опирался как на его классическое, так и неклассическое осмысление. В последнем случае философия, анализируя по преимуществу духовную активность сознания и не занимаясь сознанием практическим, также, в основном, «обходится» без категории «дух» (пример — феноменология). Что, по-видимому, устраивало М. К., не вступавшего (по формальному для него поводу) в открытую конфронтацию с официальной философией. В результате он, не употребляя термина, сказал много ценного о специфике духа и духовной жизни (как до него, еще в 1920-е гг., переведший свою философию духа на язык марксистских терминов М. М. Бахтин). См., например: Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: «Прогресс», 1990.

гипостазированные и, конечно же, «одушевляемые» материальные силы: класс (или, у нацистов, нация, раса, «кровь»), государство, партия и, разумеется, их вожди. Массовое сознание тоталитарных обществ оказалось гораздо более склонно к ментальному иллюзионизму и фанатизму, чем массовое сознание обществ либерально-демократических.

Но и последние не устояли перед соблазнами материализма, что произошло после второй мировой войны — в условиях развитых постиндустриальных обществ Запада, к которым в конце XX века присоединились европейские и другие страны потерпевшего полное фиаско «социалистического лагеря». Это, разумеется, совсем другая история. Другая победа. В отличие от «тоталитарной», к счастью, совсем не страшная, не кровавая и даже, напротив, связанная с высоким уровнем жизни, материальным благополучием и социальной защищенностью миллионов граждан развитых стран мира. Но почему же тогда столь мрачны, столь пессимистичны описания, оценки и прогнозы практически всех серьезных исследователей современного общества: философов, социологов, культурологов, психологов? Откуда их общее разочарование и растущая тревога за материальное, но, в не меньшей степени, и за духовное будущее человечества? Мы все знаем откуда.

Капитализм способствовал колоссальному развитию производительных сил, росту масштабов материального производства и объемов производимой продукции, но не сумел взять под контроль этот процесс, соизмерить его с законами сбережения и воспроизводства природной среды человечества. В результате служащие материалом экономики и всей культуры природные ресурсы необратимо растрачиваются. До цинизма доходящий экономический материализм, давно уже не «диалектический» и не «исторический» (оба этих предиката сегодня ой как бы пригодились для обуздания джина экономики), бесстыдно утилитарный, не сдерживаем даже всем очевидной угрозой мировой экологической катастрофы с самым трагическим для человечества исходом. Вслух не говорится, но подразумевается (когда, например, демонстративно отказываются от ограничения вредных для атмосферы промышленных выбросов или от рационального регулирования вырубки лесов — «лёгких» планеты): после нас хоть потоп. Такова объективная логика деловитого, выражающего и утверждающего практические силы человека, но приземленного, ограниченного материальными потребностями и кругозором выгоды = лишенного духовно-ценностных измерений материализма.

И другая сторона и следствие того же процесса. Развив производство, современный капитализм должен был и сумел запустить механизм бесконечного развития индивидуальных материальных потребностей в «товарах и услугах». Так некогда служебное, выполнявшее функции жизнеобеспечения, простого вещественно-энергетического воспроизводства индивидов личное материальное потребление стало бесконечным самодовлеющим, самоценным процессом. Стало главной, властной целью и доминирующим содержанием повседневной жизни основной массы живущих в «обществе потребления». «Материализм сверху», как определенное миропонимание, стал гораздо более влиятельным, повсеместно и безоговорочно навязываемым (системой) и принимаемым (людьми) «материализмом снизу» — материализмом как образом жизни. И если веками такой

материализм был вынужденным, не от хорошей жизни, уделом бедных и голодных, то в обществе потребления он стал типом мироотношения и образом жизни обеспеченных и сытых, часто даже пресыщенных, но все равно материально (вещественно, вещно, сексуально) = *потребительски ненасытных* людей — «продуктов» своего общества. Искусство, гуманитарная наука и философия исчерпывающе и впечатляюще репрезентировали эту, может быть, главную победу материализма в истории: одна «Большая жратва» Феррери чего стоит или романы Мишеля Уэльбека! А уж о философах от Франкфуртской школы и Фромма до Ж. Бодрийяра с его непобедимым механизмом «соблазна» и говорить долго не нужно.

И что примечательно: все названные и многие другие аналитики-критики потребительского общества — безусловные материалисты! Но *такая* победа материализма их отнюдь не радует. Что будет с духовным миром, духовной жизнью, духовными качествами людей и с накрепко, неразрывно связанной с духовной культурой человечностью?! Не грозит ли покоренному дурной бесконечностью потребления человеческому роду необратимое духовное оскудение и вырождение, новое варварство и «озверение»? Да и нынешнее состояние минимизации и примитивизации духовной жизни, замена для миллионов настоящей духовной культуры культурой «массовой» (фирменное изобретение общества потребления!) — не есть ли это *уже* реальность немислимых с позиций многовековых идеалов человечества духовной пустоты, упадка, прозябания?!

Кажется, впервые в истории задающие эти вопросы весьма обреченно смотрят на ситуацию, очевидно затрудняясь в поиске реалистического рецепта от того, что сегодня даже не всегда решаются назвать социальной болезнью. Ведь потребление из тех немногих, подобных наркомании, болезней, которыми людям нравится болеть. Что касается утопических или «шаманских», основанных на проповедях и заклинаниях рецептов, то в них недостатка нет. И тут, безусловно, лидируют современный идеализм и различные религии. Всегда находится некоторое число людей (не беда, что, как правило, крайне небольшое), которым удастся внушить альтернативное мироотношение, и этот маленький успех питает, конечно же, иллюзорные надежды идеалистов. Я им от души желаю успеха. Но разделить их надежды не могу. Ни в политической сфере, ни в сфере повседневного образа жизни.

Дело в том, что, отнюдь не вменяя идеализму, как и материализму, какой-то исторической ответственности (ответственны люди, а не идеи), я не могу забыть опыта двух последних веков — времени, когда идеализм достиг высочайшего уровня внутреннего развития. И при этом после Гегеля и романтиков добивался, чем ближе к нашему времени, тем все меньшего практического влияния. Более того, он обнаружил, я бы сказал, нарастающую оторванность от злободневных проблем жизни и практическую беспомощность — на фоне того, что Маркс называл, если не ошибаюсь, ростом масштаба исторического действия и объема человеческой массы, в нем участвующей. Этот в своей основе материальный процесс — процесс *практического изменения-преобразования* всех сторон своей общественной жизни целыми народами востребовал мировоззрения не только *реалистического*, но и *практически-ориентированного*, говоря современным язы-

ком, *технологичного*. Вот почему, кстати, таким популярным и влиятельным стал в XX веке позитивизм в своих различных, подчас весьма невысокого полета и ограниченного предметного действия вариантах. Да, он уступал иным философиям в масштабе мировидения и целеполагания, но побеждал точностью (реализмом) и, особенно, технологичностью своих не претендующих на «метафизику» и глобальный «универсализм» выводов. А вот великий, как многие считают, русский философский идеализм «серебряного века» говорил о какой-то иной, чем та, в какой жили россияне, реальности. И цели ставил «неземные» и непонятные, и апеллировал к чему-то далекому, потустороннему от конкретных интересов людей. Даже в самом, казалось бы, практически злободневном, реальным историческим поводом вызванном своем высказывании о реальности — знаменитых «Вехах». И, несмотря на бесспорное благородство помыслов, проиграл в борьбе за влияние на людей в чем-то даже банальному, не выходившему за пределы здравого смысла, но прочно стоявшему на земле и все время превращавшему мировоззренческие абстракции в практические технологии («что делать») Ленину. «Государство и революция» и «Как нам реорганизовать Рабкрин» победили «Смысл творчества», «Родное и вселенское» и «Столп и утверждение истины». Это исторический факт. И еще более впечатляющий факт, в котором мне видится символ исторической капитуляции идеализма, причем отнюдь не идейной, а жизненной, социально-поведенческой, вынужденно приспособительной и внутренней, я уверен, связанной с собственной практической беспомощностью. Я говорю о признании национал-социализма и работе на нацистов одного из величайших и утонченнейших идеалистов века — Мартина Хайдеггера. Вот тут ответственность **на** самом мыслителе, но первопричина «грехопадения» — **в** нем, в глубинах его высокой исторической внеаходимости и беспочвенности, когда практической «воле к власти» нельзя (за неимением) противопоставить что-либо соизмеримое и конкурентоспособное.

Места у меня осталось только на заключение. Материализм победил идеализм в мировоззренческой битве великого и трагического века, но это была пиррова победа. В своих известных вариантах, я убежден, материализм на что-то иное, человечески и социально перспективное, не способен. Но и идеализм, теоретически и ценностно защищающий своим миропониманием то, что игнорируется и, в конце концов, подавляется материализмом, увы, практически-преобразовательно, социально-организационно и конструктивно (и даже, боюсь, в духовно-воспитательном отношении) не эффективен или, мягче и точнее, ограниченно эффективен по выше названным причинам. Где же выход? Ведь, по справедливой мысли А. Швейцера, самым плохим мировоззрением явилось бы отсутствие всякого мировоззрения.

Замечу, между прочим, что защита мировоззрения *как такового*, отстаивание его необходимости и рефлексия мировоззренческих пространств и ресурсов культуры важны сами по себе — как форма поддержания-осуществления духовной жизни и противостояния отрицанию мировоззрения как форме духовного упадка. Одновременно они суть необходимое условие решения проблемы поиска-созидания современного, духовно и практически действенного мировоззрения.

На каких всё-таки путях можно преодолеть негативный опыт прошлого века, избежать таящихся в нем опасностей? Сегодня, я думаю, этот вопрос не имеет однозначного, заведомо верного ответа. Дело, прежде всего, в нерешенности самых общих, метамировоззренческих и методологических проблем. Затем, мы пока плохо осмыслили опыт прошлого века и еще хуже понимаем реалии и тенденции века нынешнего, его особые мировоззренческие потребности и интенции. И тенденции: куда идет дело?

И все же метод «от противного» в данном случае отнюдь не лишний. Не очень пока представляя, куда идем, мы уже знаем, откуда уходим. Во многом, не зная, что надо, мы, исходя из прошлого, понимаем, чего не надо. Не нужны, например, ибо опасны мировоззренческое однообразие и нетерпимость. Непримируемая конфронтация мировоззрений должна будет поневоле уступить место их мирному сосуществованию и диалогу. Победить должны не губительные крайности и пропасти, а сближение и сопряжение «далековатых идей», объединенных общими гуманистическими послылками, их полифония и взаимодополнительность. Сама вариантная множественность мировоззрений и осознание уникальной культурной ценности каждого, привычка смотреть на проблемы жизни с принципиально разных позиций, взвешивая все «за» и «против», практически поворачивая и додумывая любые концепции, технологизируя любые абстракции — в этом залог избежания односторонних и уже потому заведомо ошибочных решений.

Но при всем значении диалога материализма и идеализма или, что более реально, их цивилизованной конкуренции необходимо их внутреннее самоизменение — в сторону друг друга и, главное, реальности. Для победившего материализма это, прежде всего, задача создания *материалистической философии духа*. Убедительной извне (научная концепция каузальной и функциональной связи материального и духовного в его специфике) и изнутри (концепция автономии: самозаконности, самодвижения, самодостаточности и самоценности духа; его смысловой логики и полноты, субъективного для-себя-бытия и свободы). Без этого мы неизбежно будем оставаться в плену риторики и бесплодных заклинаний о духе, бессильные помочь ему практически. А без него — без его полноценного творческого существования, без его конструктивной экспансии в экономику, политику, повседневность — ни одной серьезной практической проблемы *по-человечески* не решить.

Н. Ю. Игнатова

*Нижний Тагил*

## ФИЛОСОФИЯ — ПУТЬ К ЗРЕЛОСТИ

Традиционно философия трактуется как путь к достижению зрелости, т. е. «зрелому разуму» (Гете) и «культуре духа» (Цицерон). Вопрос о зрелости разнопланов и предполагает использование таких понятий, как мудрость, духовная зрелость, зрелость практического (Кант), продуктивного (Шеллинг) или исследовательского (Ортега-и-Гассет) мышления, единого с Абсолютом (П. Флоренский).

Зачем нужна зрелость? И Платон, и Конфуций называют ее единственным условием управления государством, обладания властью, либо приближения к власти. Платоновские и конфуцианские модели — пути к цельной зрелости, показывающие, как можно прийти к порогу, за которым — мысль. М. Мамардашвили утверждает, что «то, что выглядит как философия и излагается в виде неких систем и учений — техника впадения [в область мысли — Н. И. ]. Философия — техника достижения состояния мысли, человеческого состояния». Философ должен научиться осуществлять усилие, чтобы «впадать». Путь к мысли не прост: когда я мыслю, я, *видимо*, делаю вот это. При этом мне не нужно описывать мой путь к зрелости, имплицитно я сам — зрелый человек. Невнятность схватывания, лакуны и разорванность текста свидетельствуют о том, что гораздо легче описать путь, как стать тем, кто может мыслить, чем вербализовать процесс собственного мышления.

Платон и Конфуций используют другой способ, операционализируют задачи, которые другие взыскующие зрелости должны реализовать. Причем первоначально интуитруется или умозрительно выстраивается Универсум, чувственно-человеческий космос, к которому стремится мысль, а только потом устанавливается, что повторение этого пути другими может привести их к совершенствованию, поскольку этот Универсум и есть один на всех абсолютный идеал, идея Блага.

Основы зрелости в любом типе философствования полагаются трансцендентными человеку. Философы считают, что человек обладает имманентным стремлением к трансцендентному, которое в свою очередь только одно и понимается и как идеал зрелости, и как цель философствования. Встреча человека с трансцендентным рождает Мысль. Переживание Встречи Аристотелем описывается как удивление, Бл. Августином — как любовь, Ницше — как страх. Возникает проекция разных человеческих чувств, возводимая в степень всеобщего.

Зрелый разум обладает особыми умениями, которые приводят человеческий дух к самосознанию, т. е. осмыслению Я и мира как «иного». Античная философия в период зрелой классики полагала, что это умения: сводить многообразие ко всеобщему, т. е. «восходить ко многим определениям предмета» (Гегель) — рефлексировать; оперировать общезначимыми формами мышления — понятиями и суждениями — умения рассудочного рассуждения, дискурса; соединять противоположные категориальные символы (в смысле Канта); а также способность выстраивать ноуменальные категориальные спекуляции, т. е. способность к диалектике.

Спекулятивные рассуждения основываются на зрелом умении делать зримыми свои логические построения, рождать умозрительный образ. Умение *spesulum* (умозрительного построения) этимологически предполагает выделение специального пространства философствования. Восприятие философии как пути к зрелости дополняется идеей зрелого философствования, т. е. основанного не на интуиции и даже не на дискурсе, но на чисто категориальной, ноуменальной диалектике. Недостаточность интуитивной диалектики впоследствии в философской традиции стала рассматриваться как свидетельство наивности разума и незрелости философствования.

Античное и древнекитайское определение зрелого человека «блажен муж», «совершенный человек» раскрывает значимость нравственной зрелости. «Культура духа» опирается на ценностно-ориентированное поведение, которое всегда руководствуется некими идеалами.

В своем аксиологическом взрослении человек переживает два этапа, два способа соотнесения себя с признаваемыми им ценностями. На первом этапе ему кажется, что ценность — это нечто такое, чем можно оперировать, нечто, принадлежащее ему самому, как естественные права. Молодой человек считает, что ценности служат ему и обогащают его мир. Неудивительно, что у него возникает ощущение полного одиночества и безосновательности собственного бытия. Только потом возникает понимание, что подлинную свою глубину ценимое открывает человеку лишь в ответ на радикальное изменение его самого. Человек начинает ощущать, что не ценность служит ему, а он ценности. Человеческое место в мире таким образом становится местом вхождения ценности в мир. Человек понимает, что его бытийное призвание — «ввести через себя в полноценное существование все то, что просит родиться, что может остаться на полдороге, может не пребыть». Тогда человек меняет свое восприятие ценности: усилие человека призвано не менять мир согласно его проектам, сколько менять самого человека согласно некоему изначальному «проекту о человеке» (Ортега-и-Гассет). Вот тут-то и необходим шаг, который в свое время сделала античная философия, интуитивно формулирующую идею, *эйдос*, впоследствии трактуемый как личность Абсолюта, личность Учителя.

Исторически к XI веку вырабатываются критерии зрелости духа: благочестие и высшее знание, работа с иерархизированным корпусом канонических текстов. Умения герменевтики, дискуссии и языковой выделенности от мира важны, а физическая зрелость, в отличие от античных авторов, — нет. Формируется уникальный способ пополнения когорты зрелых избранных людей — только духовный. Распространяется установка принципиальной внесловности и духовного равенства и духовного родства всех зрелых людей, т. е. философов.

Отдельного внимания заслуживает проблема интеллектуальной зрелости как превращенной формы социального. В этом смысле можно говорить о понятии зрелости как норме или идеале. В основе античных представлений о мудрости и зрелости (*kalokagatia*) лежит идея избранничества, которая недоступна обычному человеку, идея подготовленности, идея «бытия в форме», сопрягаемая с образом «холодной, ясной страсти» (Гегель). Философствование, интеллектуальная зрелость выступает в античном смысле иррелевантностью, *эйдосом* зрелого человека. *Эйдос* зрелости, выраженный в слове, выступает предельным символом или культурной универсалией. Словесная иррелевантность создает возможность самовоспитания (*logos spermaticoi*), которое может быть выражено в стоическом восприятии судьбы, а может — в актуальном отношении к судьбе. *Эйдос* создает в чувственно-человеческом космосе провиденциальную сферу всеобщего, символически выраженного и иерархически построенного творческого организма, обладающего моментом фатального долженствования и поэтому направляющего жизнь человека.



Избранничество соотносится с неким инвариантом социальной, этической, религиозной жизни. Сама по себе эта нормативность определяет философствование как способ достижения зрелости или абсолютного истинного знания, реализуемый как делание в миру.

Позднее модели «естественного» зрелого человека подверглись существенной переоценке, и философия в этих моделях стала занимать разное место. Положительный ответ на вопрос, возможно ли с помощью науки достичь зрелости ума, акцент на дедуктивно-неоспоримое рассуждение сформировал установку: математика — царица всех наук. Достаточно ли этого? Если исследовать только эмпирический материал — да. Но в жизни человека гораздо большее значение имеет феноменологическая очевидность, т. е. содержание живого переживания, неочевидные вневещественные ценности.

Итак, философия не только конструирует некое представление о зрелости, о совершенстве, но и выступает конкретной моделью (в смысле *Paideia*), которая признается совершенным приближением к прекрасной зрелости. Вводятся правила изучения философии в длительном и целенаправленном образовании для того, чтобы их применение вело к желаемой цели.

Со времен возникновения философии в преподавании все абстрактно-всеобщие категории даются интуитивно, через сопоставление с чувственно-материальными объектами. Используется зависимость возникновения категорий от субъективно-человеческого сознания, их связь с предметной деятельностью субъекта. Однако возникает опасность не установления связи со всеобщим (софисты). Интенция крайнего релятивизма осложняется эффективными усилиями современной массовой культуры и глэм-культуры, которые распространяют установку абсолютного «всебячивания» (В. Распутин). Со строго логической точки зрения при обучении философии необходима опора не только на интуитивно-чувственное сравнение, но и на дискурсивность, а в идеале — на спекулятивную диалектику, предполагающую использование некой формообразующей идеи, или эйдоса. Речь идет о строгой рациональной методологии.

Но в современном обществе идея избранничества была перевернута. Широко распространился призыв Я. А. Коменского «Учить всех, всему, обо всем». Распространилась практика частичной выборки правил изучения философии. Аутентичные философские тексты были заменены катехизисами — учебниками по философии. Сформировалась установка: не избранный Богом или Природой — для философии, а философия для того, чтобы любой человек мог стать избранным в обществе. Сегодня философия мыслится как развитие личных задатков, совершенствование себя, не как путь к зрелости духа, а как путь в элиту. Для того, чтобы быть избранным, стать частью элиты (вернее — квазиэлиты), необходимо «пройти» курс философии в вузе. И хотя сохраняется вертикальное иерархическое членение ступеней становления зрелости, но уже в эпоху Реформации было осознано, что грамотность не всем на пользу и к духовной зрелости автоматически не приводит. Возник иной путь — понимание равенства способностей в одинаковости (тестирование). Гуманизм, первоначально мыслившийся как зрелость духа, превращается под влиянием классицизма и академизма в детскую мечтательность, практическую наивность и бесполезность (образ Хоботова из к/ф «Покровские ворота»).



В современном обществе широко распространился идеал незрелого, инфантильного человека, фундирующийся как представлением о конкурентноспособности профессионала, так и массовой культурой. Общество знания, приход которого был провозглашен в XXI в., не обернулось всеобщей духовной зрелостью людей, а жители планеты Интернет остались на деле узкими специалистами, обладающими предметным знанием, имеющим видимость всеобщности.

В. И. Кашперский

*Екатеринбург*

## О ВЛИЯНИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ И ХРИСТИАНСТВА НА СТАНОВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

При обсуждении вопроса о становлении европейской науки прежде всего хочу подчеркнуть позитивное в целом для этого становления значение средневековой культуры. Прежде всего, в структуре христианского религиозного мировоззрения, в религиозной картине мира мы наблюдаем близость к структуре философского знания: здесь есть своя онтология, гносеология, антропология; своя трактовка этики, политики. В этом вижу первую предпосылку к современному научному мышлению, основы которого заложены именно философией (античности). Далее, у меня не вызывает сомнений (и это получит обоснование в тексте доклада), что христианское мировоззрение олицетворяет собой особый культурно-исторический тип рациональности. Когда пишут о «мрачном средневековье», это некорректно: именно в этот период получила тонкое и глубокое развитие логика, монахи содействовали становлению образования. Известно, что первые университеты в Европе возникали при монастырях, а учили в них теологи. Даже нарицательно-ругательный термин «схоластика» в характеристике позднего средневековья имеет корнем не «пустословие» (распространенное в обыденном мышлении понимание), а школу, *scolia* и есть школа. Рациональность же есть не что иное, как мировоззренческая установка, состоящая в признании разумности человека, логичности («разумности») мироустройства, включая природу и общество, и проистекающей из этого возможности человека успешно изменять и природу, и общество.

Подобно тому, как в античности интегральным символом разума был логос, в Средние века таким символом для теоцентризма становится божественный свет. Это свет божественного разума, во многом сходный с логосом: как и логос, он выражает и божественное слово, конституирующее мир, и законы божьи для природы и людей, и даже часто именуется в священных текстах как свет истины. Тема света истины, совпадающей с бытием, появляется уже в первой книге Торы, или Моисеева пятикнижия как символ первого дня творения: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет... И отделил Бог свет от тьмы» (1). Свет и противоположная ему тьма в Ветхом Завете — понятия онтологические, выражающие соотношение фундаментальных начал бытия, упорядочивающего и хаотического

соответственно. Это близко к современной неравновесной термодинамике и идеям синергетики.

Отличие заключается в том, что земным средоточием света истины становится не ум (разум, интеллект), а сердце человека; подлинность бытия постигается сердечным чувством при посредстве разума, а не разумом самим по себе, т. е. целостным человеком. Это интуиция, но интуиция мистическая, правда, предельно очищенная разумом, молитвенно сконцентрированная на вечном в его временных проявлениях, на внеземном, как оно проявляется в земном и преходящем. Гносеологически это можно выразить примерно так: есть опытный путь получения знаний, есть логический (дедуктивный); но наряду с ними есть и прямое («сердечное») усмотрение истины в результате божественного откровения (и в этом существенное отличие от науки и современных научных методов).

Тем самым разум человека был временно, до периода становления современной науки, смещен с пьедестала, во всяком случае при постижении высших истин (таких как символы и таинства веры — троичность бога, крещение, причастие и др.). Это касается как теоретического (логического), так и практического разума. Например, в политике сохраняется знаменитое раннехристианское разграничение полномочий религиозной и светской власти: богу богово, а кесарю — кесарево.

Вместе с тем здесь я должен заметить, что в христианской антропологии земное положение человека исключительно именно благодаря двум богодухновенным качествам: разуму в теоретической сфере и свободе воли в практической. Истины сердца даны человеку таким образом, что ими не нужно овладевать. Они сами, силой божественного откровения, открываются человеку, стремятся овладеть человеком, но не как принуждение, а как дар. Предполагается, что человек рожден в истине, которая и есть бог. С этим перекликается концепция научно-теоретического познания, в которой показано, что последнее есть не только отражение, но вместе с тем и уподобление, функциональная способность человека как высшего продукта эволюционного развития воспроизводить в идеальных формах мышления и действия формы самой действительности (Э. В. Ильенков, В. И. Кашперский). Подчеркну: именно перекликается, будучи принципиально отличной от религиозной.

Но вернемся к христианству. Хотя человек злоупотребил даром истины, совершив первородный грех, вкусив запретный плод от древа познания, захотев «стать как Бог», но это уже иная история. Главное же состоит в том, что разум и свобода воли выделяют человека как раз в смысле исключительности, богодухновенности, ибо указанные качества делают его «не-естественным», противоположным природе, внеприродным, что и выражается в понятии духа. Духовность выделяет человека из природы. Это и способность созерцать сущности в мышлении, и нравственная наполненность эмоций в чувствах добра и зла, любви, почитания, раскаяния. Это и контролируемость, неспонтанность волевых актов. Тема света получает в христианстве глубокое развитие именно как выражение духовно-упорядочивающего начала, единого, противоположного разрушительному хаотическому началу природного мира в его разнообразии и множественности. В этом религиозная рациональность и современная наука понимают свои задачи аналогичным образом: и там, и здесь видно стремление упорядочить множест-

венность бытия, удержать единство, выразить его в онтологическом представлении сущности, закона, целого. Но человек Средних веков трагичен в саморазовренности телесного и духовного: одной ипостасью как внутренний, духовный он повернут к творцу, другой как внешний, природный — к тварному (т. е. сотворенному) миру. Поэтому ап. Павел говорит: «Но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2).

Теперь мы рассмотрим ряд особенностей христианства с точки зрения того, как они определили европейский научный идеал рациональности и современное научно-техническое развитие. Вопрос этот, как мне кажется, исследован недостаточно.

Прежде всего это понимание бога как личности, впервые обоснованное Филоном Александрийским (II век) и означающее отказ от всякой самопроизвольности, случайности бытия. Бог — это бессмертная личность, следовательно, всегда самостоителен и вечен. Это одновременно и логос (отец), и бытие (сын, Христос), и дух (синтез первого со вторым). Позднее, спустя 2 столетия, догмат триединства был утвержден в качестве официального символа веры: троиственная божественная сущность предстает как три ипостаси единого бога — личности. Бог-личность полагает и человека — сына божьего индивидуальностью, приходящей в европейскую культуру на место слитного с окружением родового человека мифологического периода истории. Трансцендентный бог — личность появляется в Ветхом Завете (Элохим, Эль, Элоах) как символ силы («Эль» означает «сила»), осуществляющей себя особым предзаданным для сотворенного мира способом, при котором божественный произвол творца связан, ограничен клятвой верности избранному народу («Элоах» означает «связывать себя клятвой»). Уже в Ветхом Завете (книга Иова) приобретает значение вопрос не только о судьбе народа, но и о личной судьбе человека (праведника Иова, несправедливо наказуемого). Но особенно эта тема обнажается в Новом Завете, а в процессе развития христианства — в протестантизме. Рациональное самосознание античного человека (я есть разумный) развивается здесь до духовного самосознания христианского человека (я есть богодухновенный, уникальный; духовная личность перед лицом творца). Великолепным примером этой религиозной рефлексии является «Исповедь» Августина Аврелия.

Здесь хочу подробнее остановиться на отличии Нового Завета от Ветхого, на вопросе о вменяемости. Невменяемый человек не может быть личностью, он не отвечает за свои поступки. Для нашего обсуждения важным является то, что с переходом к Новому завету существенно изменяется понимание разума и свободы воли в человеческой жизни. Ветхозаветный человек находится во власти закона, которая иррациональна, не требует осмысления: законы божьи требуются просто исполнять. Но поскольку эти законы устанавливаются (богом), они произвольны в своем возникновении, являются результатом божественного произвола. Новый Завет открывает человеку высшее напряжение самопознания. Вместе с искупительной жертвой И. Христа (принесением богом в жертву собственного сына во искупление первородного греха) жизнь людей, принимающих христианство (прошедших таинство крещения) изменяется кардинальным образом. Бог христиан — личность, которая воплотилась в богочеловеке из любви к людям. 2 тыс.

лет тому назад спасение уже свершилось во Христе, принявшем муки и смерть во избавление от первородного греха всего человечества. Подобно переходу от мифа к логосу в осевое время, здесь заметно, как из пребывания в вере (в законе) человек переходит к отношению к вере (осознанной и сознательно культивируемой любви к богу). Это уже осмысленное, сознательное, рациональное, разумное отношение человека к богу! Человек уже избавлен от греха, прощен, и теперь он сам несет ответственность за земную жизнь. По крайней мере, первый шаг сделан. Избавление от первородного греха актуально только для человеческой ипостаси бога — сына, оставаясь для остальных людей потенциальным: а именно, каждый получает теперь возможность сознательно пройти свой жизненный путь к спасению как путь любви, как совместное с богом дело.

Таким образом, христианский человек вменяем и ответственен, разумен и свободен в определениях своей воли. Он — индивидуальность, личность, и в этом проявляется сверхъестественность судьбы человека, ибо путь спасения — это путь свободы, а не произвола, осознанной ответственности, а не подвластности иррациональной, слепой силе. Я полагаю, в этом — сущность и смысл христианства и христианской заповеди любви. Любовь богодухновенна, пока свободна; ее смысл — в дарении, а не в присвоении. «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви», — призывает ап. Павел (3). Комментируя слова Иисуса о законе и о заповедях любви, Павел посвящает последней чудесные строки. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая... Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание..., а не имею любви, — то я ничто... Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (4). Что же касается нашей задачи — увидеть, как это сказалось на будущем развитии культуры и науки, сделаем вывод: вне зависимости от намерений Христа и апостолов продуктом стал индивидуализм, который в XV веке привел к возрожденческим идеалам прекрасной индивидуальности, а в XX перерос в разрушительную форму присваивающего эгоизма. Кроме того, в идее единобожия скрыт принцип неограниченных полномочий власти как возможности. С этой точки зрения дальнейшее развитие европейской науки и культуры в целом оказалось односторонним: приняв идеи индивидуальности, свободы и сверхъестественной судьбы человека в природе и обществе, научная мысль проигнорировала (во всяком случае, до настоящего времени) идеи личной, от себя идущей ответственности (на чем так настаивал И. Кант) и потребности в любви, дарении, так и не получившей развития в современной светской культуре и научном мышлении.

В заключительной части доклада хочу сказать о еще двух особенностях христианства в их влиянии на современное научное мышление.

Первая — понимание мира как творения. Креационизм составляет своего рода онтологический базис средневекового мышления: все существующее есть творение, в отличие от вечности. Бытие мира ограничено в существовании от сотворения до конца света. Тем самым на смену традиции приходит идея истории, направленной от прошлого к будущему. Это, в свою очередь, придает жизни человека напряженный внутренний смысл: жизнь должна быть прожита в постоянном напряжении духа, стремящегося к актуальному преодолению греховности жиз-

ни. Почему? Вспомним христианскую версию истории: ее начало — сотворение мира, ее продолжение — грехопадение, ее всемирно-исторический поворот — воплощение бога в И. Христе, жизнь и искупительная смерть последнего, ее будущее — в спасении праведных в контексте идеи эсхатологической гибели греховного мира и последующем миллениуме (тысячелетнем царстве праведников). «Эсхатология» означает «последнее слово» и заставляет человека искать смысл и раскрывать логику истории, жить напряженной жизнью духа. Последнее означает, что истории придается священный, сакральный смысл: время истории — это не космологическое, а сакральное время божественной истории.

Что из этого следует? Наряду с безусловно позитивными антропологическими выводами (о вменяемости, ответственности человека за поступки и чистоту мыслей) из идеи творения, креационизма следует также, что идея самодвижения бытия отодвинута в сторону, из природы изымается активное начало. Источник возникновения мира и происходящих в нем изменений не в нем самом, а вне его; с утверждением антропоцентризма эта роль как бы естественно переходит к человеку и его разуму. Естественность мирового порядка древних заменяется искусственно созданным миром! Поэтому под влиянием христианства в европейском мышлении утвердилась идеология человека — демиурга, прометеевское мышление, вера в то, что в природе человеку все подвластно. Это делает возможным идеал неограниченного произвольного преобразования природы человеком. Эта идеология — один из главных источников парадоксального совмещения двух сторон современности: колоссальных успехов научно-технического развития и одновременно кризиса современного мира. Попутно замечу, что первоначально влияние науки выразилось в деизме И. Ньютона и ряда других ученых, половинчатом решении, оставляющем за религией вопросы происхождения Вселенной, но с условием, что после акта творения Вселенная «оставлена на вечное движение»; в термодинамике Максвелла и Больцмана идея самодвижения возрождается, но это последнее согласно естественному ходу событий обречено на рост энтропии и тепловую смерть.

Тут имеется тесная связь с еще одной особенностью христианства. Я имею в виду своеобразный квазиантропоцентризм, ставший провозвестником грядущего европейского антропоцентризма после заката средневековья. При трехслойности бытия (бог — человек — природа) христианский человек занимает безусловно центральное и главенствующее место в пределах сотворенного, тварного мира. Он — его господин и венец. В первой из книг пятикнижия, книге бытия, читаем: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (5). Таким образом, теологическая концепция творения дополняется здесь концепцией деятельности, смысл которой — в господстве человека над силами природы, в овладении и обладании природой. «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею...» (6). Процесс покорения природы не осознается как насилие, а только как благо, благословение. Как справедливо отмечает П. П. Гайденко, христианское понимание человека отличается от античного тем, что человек не чувствует себя органической частью,

элементом космической жизни; по замыслу Бога, он выше космоса и должен быть господином над всей природой. Комментируя позицию Н. А. Бердяева, она пишет: «Кульť свободы и человека — творца... — мотив, глубоко созвучный утопически-технократическим утопиям XX в. о беспредельном могуществе человека, перестраивающего мир и создающего не только «вторую», но уже и «первую» природу...» (7). Следствием из этого опять-таки является представление о том, что разум человека обладает неограниченной мощью в земной жизни, ибо сущностные определения сотворенного бытия выражены в понятиях вещей, т. е. постижимы разумом человека.

Таким образом, мы видим, что многие ценностные установки и ориентиры европейского научно — рационального мышления, которые привели к невиданным технологическим достижениям «золотого миллиарда» планеты и которые, как уже очевидно с конца XX века, стали в то же время прямыми или косвенными причинами социального, экологического и антропологического кризисов, сформировались не в самой науке, а были предзаданы развитием средневековой культуры и религиозного мышления. Иначе говоря, средневековый культурно-исторический тип рациональности задал современному, научному и опирающемуся уже исключительно на человеческий разум, ряд возможных измерений, и созидательный, и разрушительный характер которых обнаружился и смог быть более-менее адекватно осмыслен лишь к концу XX — началу XXI столетий. Справедливости ради замечу, что, по-видимому, сказывается и неполнота прочтения религиозных текстов, из которых выстроена целевая рациональность в ущерб ценностному измерению последней.

1. Библия. Быт. 1:3-4.

2. Там же. 11 Кор. 4-6.

3. Там же. Рим. 13-8.

4. Там же. 1 Кор. 13-1, 2.8.

5. Там же. Быт. 1:26.

6. Там же. Быт. 1:28.

7. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997 С. 476.

С. В. Ковыршина

*Новокузнецк*

## ПРОБЛЕМА КОНСТРУИРОВАНИЯ АВТОРСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ КАК ИДЕНТИЧНОСТИ И ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО МИФОТВОРЧЕСТВА

Проблемы идентичности составляют существенный пласт в текстах культуры. Процесс идентификации развивается в них в самых разных направлениях. Для ранних эпох было необходимо определить внешние границы человеческого Я и отличить его от других. Для Средних веков, Ренессанса важно выявить по-

зиции человека, прежде всего по отношению к Богу, греху и добродетели. Это не значит, что эти эпохи не интересовались человеком внешним, но на первом плане, стоял образ человека раздвоенного, мятущегося, разрывающегося между добром и злом. Таким образом, его идентичность определялась соотношением земного мира и небесного.

Вся история развития человечества убеждает нас в том, что происходящие изменения в социуме всегда отражаются на процессе мировосприятия, сопровождающегося появлением различных ценностных установок, меняющих представление об окружающей действительности, а, следовательно, и наше отношение к миру в целом. Осмысление прошлого или настоящего реализуется с помощью определенных способов, принимая, зачастую, индивидуально — личностные формы. С одной стороны, многообразие аналитических, критических и прогностических исследований, предлагающих всевозможные модели поведения человека в обществе, не навязывает какую — либо одну в качестве парадигмы. С другой, востребованным становится личностный опыт не только наш собственный, но и тех людей, кого мы называем ориентирами эпохи.

Создание текстов, раскрывающих внутренний мир человека, демонстрирует различные способы организации человеческой мысли. Описание жизненного пути в форме автобиографии показывает не только теоретический уровень осмысления человека, его места в мире, но и эмоциональное восприятие окружающей действительности. Интерес к автобиографическим текстам определяется наличием различных образцов, демонстрирующих становление духовной культуры.

Уровень развития культуры той или иной эпохи, особенности переломных периодов истории обуславливают процесс рождения, развития и становления жанра автобиографии в разнообразных формах. Общеисторическим тождеством различных форм автобиографии является оправдание своего жизненного принципа посредством мировоззренческих установок своей эпохи. Различные формы оправдания детерминированы не только эпохальными запросами, но и личностными мотивами, в основе которых лежат механизмы самопознания, ограниченные ценностно — нормативным анализом взаимосвязи событий как внешней, так и внутренней жизни автора.

Идентичность, в частности социальная, являясь основным элементом, организующим повседневную жизнь, поддерживается, видоизменяется или даже перестраивается социальными отношениями. Читая, либо изучая автобиографии, мы наблюдаем, как изменялась реальность и взгляд на неё автора. Ярким образцом тому — «Исповедь» Августина. Противоречивые чувства, поиск самого себя, своего места в мире: язычник или христианин — решение этих смысловых вопросов — это, прежде всего, отождествление себя с эпохой, с общественными нормами. «Долгий путь» П. Сорокина, «Самопознание» Н. А. Бердяева определяются социальной структурой, неоднородностью и исканиями представителей российского общества начала прошлого века. Но и созданные индивидуальным и социальным взаимодействием идентичности, реагируют на данную социальную структуру, поддерживая либо изменяя её, конструируя под себя, мифологизируя.

Но если мифологизация жизненного пространства так близка к процессу идентификации в акте сотворения, то представляется возможным утверждать,

что создание автобиографических произведений, являясь своеобразной формой мифотворчества, является в действительности одновременно процессом идентификации.

Общества обладают историями, в процессе которых возникают специфические идентичности; но эти истории, однако, творятся людьми, наделенными специфическими идентичностями. Особые исторические социальные структуры порождают типы идентичности, которые опознаются в индивидуальных случаях.

Автобиография, представляя социальное Я, демонстрирует непрерывный обмен между личным и социальным, индивидуальным и всеобщим, раскрывает замысел автора исходя из следующих моментов. Во — первых, на обращение (к гражданам, к философии, к детям, к потомкам); во — вторых, на социально-исторические доминанты (каждая форма являясь адекватным отображением “наказов” эпохи, востребована своим временем); в — третьих, на языковые средства (метафору, образ, символ, стиль), позволяющие глубже передать эмоциональное состояние пишущего, замысел автора. Данные моменты показывают творческий потенциал пишущего и характеризуют каждую форму жанра как уникальную, содержащую универсальный смысл.

Автобиографический текст совмещает в себе две реальности: объективную и субъективную, при этом первая, как будто сквозь призму, проходит через вторую. И жизненный мир автора представляет субъект — объект — субъективную реальность, особый сконструированный мир, где мироощущение, мировосприятие, установки, события эпохи и авторские убеждения тесно сплетены друг с другом.

Автор постоянно идентифицирует мир в его различных проявлениях. Но сам процесс идентификации не всегда объективен: преувеличен или преуменьшен, в зависимости от психологического, социального и др. настроения рассказчика. Мир конструируется, удваивается, мифологизируется. Посредством мифологизации актуализируются “вечные” вопросы о смысле жизни, справедливости, счастье и пр.

Современный человек воспринимает миф как повествование, совокупность фантастически изображающих действительность идей. Однако это не жанр словесности, а определенное представление о мире, которое часто предстает перед нами как способ повествования или приобретает характер специфических представлений. Представляется возможным провести параллель между мифом и автобиографией в особенностях их сотворения, то и миф, оформленный в текстуральную форму, представляет определенный жанр, тип дискурса, потому что всегда обращен к определенной аудитории. При этом говорящий скрыт, он как бы остается за скобками.

Если для древнейшей мифологии характерно наивное очеловечивание окружающей природной среды, перенос человеком на природные объекты своих собственных свойств, приписывание им жизни, человеческих чувств, то в современной мифологии объяснение сущности вещи и мира в целом сводится в основном к особым формам поиска ответа на вопрос об их месте и роли в функционировании социальной действительности. Современный феномен мифа сложен и противоречив, так как круг тем, сюжетов, охватываемых мифами, — вопросы реальной жизни, актуальных и злободневных проблем человека, культуры, политического



устройства — затрагивает широкий круг коренных вопросов мироздания. Поэтому современный миф уже выступает не как сумма и даже система рассказов древних, а как определенная форма мировоззрения, влекущая за собой определенный тип деятельности.

Мифы создаются как коллективно, так и индивидуально. Автобиография представляет индивидуальный миф, но предназначенный не только для личного пользования. Сократ и Августин, С. Бозций и А. И. Герцен, Н. А. Бердяев и С. Конненков, П. Флоренский и С. Т. Аксаков обращаются к детям, современникам, будущим поколениям. Предпринятая попытка объяснить мир содержит в себе и знания, и эмоции (особенно выразительны и эмоционально окрашены произведения Августина, М. Аврелия, П. Сорокина), и действия авторов, что указывает на такую особенность мифологического мышления, как синкретичность.

Как источник знаний, автобиография оказывается понятной широкому кругу читателей, она может быть осмыслена на различных уровнях: философском, литературном, психологическом, историческом, социальном и даже педагогическом. Так и миф: раскрывает нормы и образцы поведения, мотивы поступков, особенности социальной иерархии, различия в мировосприятии, специфику идентификации человека с действительностью. Таким образом, миф раскрывает себя в социальности, он сам социален.

Особенности сегодняшнего социального мифотворчества состоят в том, что они создаются, конструируются искусственно, специально поддерживаются и распространяются. Причем они не имеют ничего общего с мечтой, с социальным идеалом — они призваны выполнять роль особого рода манипулирования сознанием.

Реальность повседневной жизни организуется вокруг, здесь и сейчас, т. е. в настоящем, но, однако, этим не исчерпывается. При создании автобиографии временные рамки стираются: прошлое присутствует в настоящем как данность, настоящее предполагает будущее как заданность в продолжение дальнейшего искусственного конструирования, додумывания. Это означает, что автор воспринимает описываемую повседневную жизнь в зависимости от степени пространственной и временной приближенности или удаленности.

Каждый автор, да и не только он, каждый человек постоянно идентифицирует мир в его различных проявлениях. Поиски идентичности элементов мира происходят в разных сферах человеческой жизни, но самой наглядной и перспективной является автобиография. Столкнувшись с неизвестным и непонятным объектом, человек выясняет, что находится перед ним и пытается распознать его через сравнение. Человек может приписать этому объекту черты уже известного или вообще отказаться от его идентификации, полагая, что достаточно знать, как этот объект именуется. Распознавание объекта и отнесение его к ряду уже известных — неременная ступень познания, художественного творчества и его восприятия.

Определить собственную идентичность требуют от человека условия его внешней жизни. Он меняется в зависимости от контекста, в котором существует. Опираясь на мысль Н. Н. Козловой, подчеркнем, что в каждую эпоху человек должен был стать носителем культуры нового типа, овладеть ее языком. Это не всегда означало полную идентичность с новой культурой, хотя человек стремился

ее продемонстрировать, например, в личных записях, способствующих складыванию новой идентичности в опоре на биографический канон. С точки зрения исследователя, трудно назвать эту идентичность личностной — это идентичность социальная. Входя в новые контексты жизни, человек непременно испытывает кризисы идентичности. Она не бывает постоянной, раз и навсегда данной. На какое-то время человек может довольствоваться достигнутой им идентичностью. Затем начинает искать другую.

На материале автобиографий мы видим, что идентичность меняется не только в моменты приспособления человека к новым жизненным условиям, но и в течение его жизни. Она зависит, в том числе от его возрастных характеристик — психология человека меняется с течением времени.

Таким образом, мы видим, что, создавая автобиографию, автор конструирует особого рода социальную реальность, идентифицируя себя с эпохой, с людьми. Но процесс конструирования авторской реальности подвержен мифологизации. Автобиография — особый концепт, это демонстрация миропонимания, субъективный способ проникновения в историческую реальность, своеобразная норма и образец поведения.

В. И. Копалов

*Екатеринбург*

## КОММУНИКАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА

Современные исследования характера русского народа большей частью сорентированы на многообразные контакты русских людей с представителями других этносов в области образования, культуры, туризма, но особенно в сфере бизнеса. На первый план выходят проблемы, связанные с изучением особенностей коммуникативного поведения, ментальности, традиций и стереотипов поведения, вербальные и невербальные варианты коммуникативного поведения русских по сравнению с западноевропейцами и американцами. В этом ряду следует назвать области знания, которые дают возможность осуществлять такие сравнения (ввести принципы этнокомпаративистики): лингвострановедение, культуроведение и страноведение. Описанием особенностей национального характера занимаются журналисты, путешественники, ученые, студенты, миссионеры, дипломаты, а на бытовом уровне — туристы. Особенно значительные исследования в этой плоскости принадлежат специалистам преподавания русского языка, как иностранно-го, в университетах Западной Европы, США др. стран.

При этом речь идет, в значительной степени, о своеобразии русского национального характера современной эпохи — постсоветской России. Вместе с тем внимание к традициям, определяющим специфику русского характера, занимает подобающее им место. В качестве исходного принципа следует исключить всякие уничижительные, а порой и откровенно русофобские, штампы, возникшие в ходе

распада СССР («совок», «хомо советикус», «краснокоричневые» и т. д.). Во-первых, эти штампы имеют внутрисоветское хождение, а, во-вторых, они мешают пониманию сущности национального характера русского народа, складывающегося на протяжении всей его истории.

Коммуникативное поведение является элементом национальной культуры, в котором воплощаются черты характера народа, а также ценности, принципы, нормы и правила, ритуалы культуры. При этом речь идет об общечеловеческих ценностях — язык, уважение к интеллекту, чувство патриотизма, желание быть счастливым, чувство юмора. Но помимо общечеловеческих ценностей каждому народу, в том числе и русскому, свойственны традиционные этнокультурные особенности, проявляющиеся в материальной культуре, образе жизни, стереотипах бытового поведения, традиционных установках сознания — коллективизм, отношение к власти, клановая система, отношение к собственности, конфессиональные особенности, отношение ко времени, отношение к иностранцам и т. д.

Первые контакты с представителями иной этнокультурной группы порождают культурный барьер и культурный шок. Культурный барьер возникает вследствие незнания или недостаточного знания языка, обычаев, норм поведения. Культурный шок — следствие осознания резкого контраста духовных культур в условиях личного контакта. Культурный шок сопровождается непониманием, неадекватным восприятием или неприятием чужой культуры с позиции собственной культуры. Различается речевой этикет, роль улыбки, рукопожатия, объятий и поцелуев при встрече, приветствии и прощании. Эти различия бывают весьма существенными. У американцев свист на концерте — знак одобрения, у русских, да и у большинства европейцев — знак неодобрения. В университетах Германии стук по столу после лекции — выражение признания лектору, а в России — стук по столу, по дереву, означает — тупой, неразвитый. В любом случае культурный шок следует предвидеть и предупредить.

А. В. Сергеева отмечает, что язык придает особый колорит картине мира. Отсюда возникают трудности при переводе текстов с одного языка на другой. Трудно передать средствами европейских языков такие русские понятия, как простор, воля, приволье, уют, даль, подвиг, хохот, радушие, неприкаянность, маята, тоска. Им нет аналога. «Главное, что представитель каждой культуры *смотрит на мир другими глазами*. Каким бы толерантным «интернационалистом» вы ни старались быть, вы не можете чувствовать и воспринимать мир так же, как человек другой культуры, ибо, *для этого у вас нет языковых средств*. Ведь речь любого человека всегда жестко определена системой его родного языка. Так, немецкий язык имеет дисциплинированную и логичную структуру из длинных составных слов, выражающих абстрактные понятия. Он «не совпадает» с американской речью — наполненной юмором и шутками, с большим количеством идиом и жаргонных выражений. Французы рассуждают ясно, отчетливо, они всегда знают, чего хотят... Их безжалостное следование логике может раздражать японцев и англосаксов, предпочитающих иные средства выражения и привыкших «нащупывать» решение. Испанская речь — эмоциональна и обильна, со множеством ласкательных и уменьшительных форм, которые характерны и для русского языка, но почти

непереводимы на английский, французский и финский языки. Для англичан, французов и финнов останется просто незамеченным многое, очень важное для французов испанцев и русских. И так всегда»

Отношение к идее времени также сильно отличается у различных народов. Для русских время *циклично*, как и для народов Востока. Русские часто обращаются к прошлому. Даже этимология самого слова «время» происходит от древнеславянского «веремья» и связано со словами «вертеть», «веретено». Эта связь времени в русской культуре с идеей цикличности, повторяемости налицо. Немецкое *Zeit* происходит от слова *Ziehen* — тянуть. В основе идеи времени заложен линейный образ. Немец, и в целом западный человек, весь направлен в будущее, решает проблему линейно, «по шагам», двигается прямо к цели. Поэтому немцы — педантичная, организованная и целеустремленная нация. «Для русского человека очень важно его прошлое и типично душевное состояние *ностальгии* — по детству, по юности, по первой любви, по местам, где он жил раньше. Наверно, это объясняет, почему русские так трудно приживаются в эмиграции. И эта же ностальгия проявляется среди современных русских старшего и среднего возраста по затонувшей «Атлантиде» — СССР, по родине их детства и юности. Почему прошлое столь важно для русского сознания? Потому, что именно в прошлых фактах он ищет подоплеку для будущих действий, моральную опору, утешение, оправдание собственным поступкам, резон для выбора решений. Недаром говорят, что «русский мужик задним умом крепок». Не стоит понимать эту поговорку в том смысле, что он глуповат или долго думает. Смысл ее в том, что русский более *осмотрителен*, чем *предусмотрителен*. То есть он лучше замечает следствия и результаты, лучше анализирует прошлое, чем ставит цели на будущее и организует способы их достижения». Подобную особенность следует учитывать в деловых контактах.

Каждый народ имеет свой, только ему присущий, менталитет. Менталитет можно определить как образ мышления, специфическое мироотношение, способ восприятия и понимания действительности, свойственный личности, социальной группе и этносу. Менталитет народа формируется культурой, личным опытом, ценностями и нормами той социальной группы, к которой принадлежит личность. Поэтому современные исследователи межкультурного коммуникативного поведения выделяют следующие особенности, свойственные сегодня русскому народу: соборность, созерцательность мышления, историческую терпеливость, неосмотрительность, нелюбовь к среднему, закононебрежение, ответственность перед внешним контролем, потребность в идеалах, стремление к справедливости, второстепенность материального, самокритичность, пассивность в приобретении знаний, надежда на руководство (начальника, царя, президента). Но не стоит считать, что эти качества русского менталитета в равной степени свойственны каждому русскому человеку.

Аналогичные или весьма близкие характеристики русского менталитета мы встречаем в другом исследовании, где данная тема рассматривается под другим углом зрения делового сотрудничества иностранных предпринимателей в России. «Отмеченные особенности русского архетипа — стоицизм, безмерное терпение, умение образовывать устойчивое состояние, разумное спокойствие, способность

выживать в самых невероятных условиях, умение найти выход там, где другой человек просто пропадет, неумение (нежелание) отстаивать частные интересы, способность смириться с трудными обстоятельствами без гнева в душе, образованность русских в сочетании с развитыми интересами создает, на наш взгляд, благоприятную ситуацию для любых работодателей в России, для делового сотрудничества».

Мы вновь и вновь видим, что свойства русского национального характера являются устойчивым образованием, независимо от того, что в вышеуказанных трудах речь идет о менталитете, о современном состоянии характера русского народа. Черты национального характера наиболее отчетливо проявляются в коммуникативном поведении, прежде всего, в таких его вариантах, как вербальное, так и невербальное коммуникативное поведение.

Вербальное коммуникативное поведение чрезвычайно многообразно. Выделим лишь некоторые его составляющие: установление коммуникативного контакта (обращение, приветствие, знакомство); ведение дискуссии; приглашение и планирование; благодарность, извинение, поздравление, соболезнование, комплимент, тост, публичная речь. Особый разряд вербального поведения составляют различные виды общения (с друзьями, с незнакомыми, с иностранцами, с соседями, между супругами, с детьми, со старшими, с гостями, общение в транспорте, на улице, в магазине, в поликлинике, в кафе и ресторане). Особняком стоит деловое общение — с коллегами, с шефом, с клиентами. К этому стоит добавить общение в школе и в вузе, письменное и телефонное, общение и курение, общение и алкоголь, юмор и общение. Во всех перечисленных ситуациях заметно отличие русского коммуникативного поведения от западных стандартов.

Столь же разнообразны виды невербального коммуникативного поведения. Среди них следует выделить язык телодвижений (взгляд, мимика, улыбка, поза, осанка, стойка, походка, жест, манипуляции с предметами); номинативные жесты (проходите, садитесь, закурить, подвезите, вон отсюда, бис, встаньте, тише); эмоционально-оценочные жесты (одобрение, неодобрение, ласка, оскорбительные); вспомогательные (взять под руку, подать пальто, счет по пальцам); магические жесты (креститься, стук по дереву, посидеть перед дорогой); невербальные симптомы (радость, горе, досада, обида, смущение, удивление, стыд, покой, нервозность); невербальные символы (высокий социальный статус, низкий социальный статус, бедность, зажиточность, солидность, почет, уважение, молодечество, новый русский, мафиози, легкое поведение, женатый мужчина, неженатый мужчина); средства выражения символов (символика одежды, цветов, цифр и чисел, подарков, запахов, манеры речи, внешности, прически).

Русские больше и дольше смотрят в лицо друг другу, чем англичане. Контакт взглядом зависит от темперамента, служебного и социального ранга, культуры личности. «Считается некультурным заметно для собеседника окинуть («смерить») его взглядом. При этом считается, что не рассматривать пристально человека, — значит проявлять скромность, уважение к нему». Большим своеобразием обладает *русская улыбка* — она выполняет совершенно иные, подчас

противоположные функции, чем улыбка у европейских народов. «Русские с точки зрения европейцев, — мрачные, угрюмые, не улыбочивые. Это связано с феноменом бытовой не улыбочивости русского человека, что выступает как одна из наиболее ярких и национально-специфических черт русского невербального поведения и русского общения в целом... Русская улыбка (в норме) выполняется только губами, изредка становится слегка виден верхний ряд зубов; демонстрация при улыбке верхних и нижних зубов, как это делают американцы, считается в русской культуре неприятной, вульгарной, называется *оскалом* или «лошадиной улыбкой».

У американцев и европейцев улыбка — сигнал вежливости, поэтому она обязательна. М. Горький говорил, что у американца на лице видишь лишь зубы, а сатирик М. Задорнов назвал американскую улыбку хронической. У русских улыбка — сигнал личного расположения к собеседнику. Поэтому у русских не принято улыбаться незнакомым или при исполнении служебных обязанностей. «Смех без причины — признак дурачины». Смысл этой поговорки ясен каждому русскому, но не ясен человеку с западным мышлением. Часто говорят: «уберите дежурную улыбку». Бытовая не улыбочивость русского народа (не мрачность — русские чаще веселые, жизнерадостные люди) проявила себя в фольклоре (пословицы и поговорки): «Делу время — потехе час», «Шутки в сторону», «Шутка к добру не приведет».

Она улыбается редко,  
Ей некогда лясы точить,  
У ней не решится соседка  
Ухвата, горшка попросить...  
Лежит на ней дельности строгой  
И внутренней силы печать...

(Н. А. Некрасов)

Это сказано о русской женщине. Однако в современных условиях рыночные отношения стимулируют появление профессиональной «коммерческой приветливости».

Очень любопытны рекомендации, адресуемые иностранцам, которые работают в России, имеют фирмы в России и постоянно контактируют с русскими. Приведем некоторые из них. Исходным принципом является хотя бы элементарное знание русского языка, иначе все происходящее в России будет непонятно для вас. «Важно снять «очки» своей культурной среды, помня, что образ жизни людей, их манера трудиться или нравственные принципы не могут оцениваться по шкале вашей страны. Это всегда результат конкретных условий другой страны: ее климата, истории, культуры, хозяйственных, политических и прочих отношений в обществе. Не делайте поспешных выводов».

Не рекомендуется обсуждать тему денег, карьеры, хвастаться своими талантами и достижениями в целях саморекламы, производить впечатление нескромного человека. Русские — патриоты, поэтому очень чувствительно относятся к разговорам о войне, тем более, они справедливо считают, что Россия чаще всего оборонялась от соседей с Запада, и особенно, тема Великой

отечественной войны. Русские нуждаются в человеческих контактах, эмоционально зависят от окружения. Им чужда повседневная рутина, мелочность, монотонность, повторяемость. Именно эти качества дают европейцу чувство покоя и стабильности. Русские с трудом воспринимают вежливые улыбки на официальных встречах. Они способны оценить эти качества у американцев и японцев, но следовать их примеру не желают. Русские любят детей и уважают стариков, поэтому интерес к детям — один из способов установить теплые отношения. Русские женщины обладают шармом, образованы, активны в жизни и ответственны за своих близких. Однако смешанные браки недолговечны, поскольку требуется преодоление языковых, психологических и культурных барьеров.

Русские своеобразно понимают *свободу*, это для них не столько права человека, сколько возможность «жить по душе», самое главное — «внутренняя свобода». Русские считают, что слишком высокие прибыли, как правило, являются незаконными, и они настороженно относятся к откровенной демонстрации богатства и успеха. В отношениях с русскими партнерами и коллегами надобно помнить о положительных качествах русского характера — сострадания, сочувствия к физической или душевной боли другого человека, помощи тому, кто оказался в беде. Не следует скрывать своих личных проблем, как это принято на Западе. При этом надо иметь в виду, что чисто деловые качества русских можно оценить как довольно скромные; зато им присуща открытость, доброта, искренность, дух товарищества и взаимопомощи, гостеприимство, увлеченность любимым делом, артистизм, неумеренная фантазия, умение найти выход из любой ситуации.

Русские привыкли работать «квантами», рывками, поэтому интенсивный, лихорадочный труд должен смениться паузой для релаксации. Не стоит их переучивать, скорее они вас переучат. Вместе с тем, русские — энтузиасты, они могут «гореть на работе», не замечая времени. Им нужна цель, интерес и далеко не всегда — финансовый успех. Не ждите, что русские согласятся давать вам конфиденциальную информацию друг на друга, как это принято в американских и немецких фирмах. Слова «стукач», «стукачество» у русских почти бранные, и стукачи всегда вызывали презрение и становились изгоями.

Русские по своему менталитету более консервативны и «тяжелы на подъем», по сравнению с европейцами и особенно американцами. Для них трудно поменять место работы, место жительства, переехать в другой регион страны, а тем более, в другую страну. Не следует требовать от них быстрых и решительных действий. Организация труда в русской фирме в идеале должна быть подчинена принципу соборности. «Это значит, что отдельные предприятия и фирмы могут хозяйствовать самостоятельно, но не только ради самих себя и своих корыстных целей: в конечном итоге они должны работать на благо «общего дела», на пользу окружающим. Плоды такого «дела» должны быть доступны для всех, помогать улучшению жизни коллектива или общества».

Подобные рекомендации для бизнесменов, ведущих свое дело в России, в каждом случае основаны на знании особенностей русского национального характера, его сильных и слабых сторон.

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА

Что есть главное в творческом процессе? И на чем он «держится», т. е. что не позволяет ему остановиться и полностью исчезнуть? Эти вопросы мы будем рассматривать, во-первых, с онтологической точки зрения, а во-вторых, опираясь на понятия виртуального и искусственного.

**Онтология и типы бытия.** Онтологию мы будем понимать как учение о бытии. В свою очередь, в данном сообщении нас интересует связь онтологии творчества не с проблемой бытия вообще, а с его определенной типизацией. Мы имеем в виду выделение объективного и субъективного бытия, как его типов. Объективное и субъективное бытие нередко причисляют к бытию реального. В данной типологии существует также тенденция к выделению третьего типа: ни объективного, ни субъективного. Его называют трансцендентным бытием (В. Н. Сагатовский). Проблема объективности, даже в принципе, вряд ли решается однозначным образом. Например, объективным считают то, что существует независимо от субъекта, но в такое понимание нередко вносится важное уточнение: существует не только независимо от, но и вне субъекта. Кроме того, многое зависит от трактовки понятия «субъект». Им может быть обозначен человек, как таковой, социальная группа или все общество. Возможно еще, чтобы субъективное отождествлялось с сознанием, смысл которого тоже варьируется от сознания индивида до общественного сознания. Так что и понятие субъективного бытия, соотносительное с понятием объективного бытия, не имеет общепринятого и притом единственного значения.

Включение в мировую онтологическую схематику трансцендентного бытия отнюдь не всеми авторами признается правильным. Аргументы здесь могут быть разными, и в итоге получается, что объективная и субъективная реальности обладают большей степенью несомненности, чем реальность, называемая трансцендентной. Во всяком случае, последнюю положительно охарактеризовать никто не в состоянии, потому что сделать это невозможно. Вместе с тем понятно: если такая реальность, действительно, существует, то в своих свойствах она и не объективна, и не субъективна. По вопросу о существовании трансцендентных сущностей в истории философии, как известно, высказывались прямо противоположные суждения, в некоторых случаях позволяющие объединять их в виде антиномий.

**Онтологический смысл виртуального.** Виртуальное бытие, как понятие, в методологии науки и техники появилось сравнительно недавно и не имеет строгого определения. Метафорически его можно понимать как «недобытие», «недород бытия» (С. С. Хоружий) и «бытие в небытии» (Р. А. Ярцев). По месту своего пребывания виртуальная реальность рождается и существует в пространстве *между*... Такой подход наводит на ряд вопросов, и среди них имеется вопрос о составе участников, организующих виртуальную реальность. Этот вопрос содержит качественный и количественный аспекты. Наиболее часто обсуждается



вариант двухполюсной организации виртуальной реальности, где участниками выступают человек и компьютер. Активное участие человека обеспечивается его воображением, а само его присутствие рассматривается как обязательное условие виртуального мира. Далее мы будем иметь в виду виртуальность, подразумевающую обязательное, причем активное, участие человека.

С точки зрения типологий бытия, виртуальное бытие означает смешение типов: один тип бытия принимается за другой тип. К примеру, когда субъективное бытие принимается за объективное, и наоборот, когда объективное бытие рассматривается в качестве субъективного. Но в рамках, скажем, субъективного бытия виртуально могут смешиваться субъективное с субъективным — другим, конечно, а в рамках бытия объективного — одно объективное может приниматься за другое объективное. Стоит подчеркнуть, что такое смешение должно иметь осознанно временный характер, чтобы, рано или поздно (а лучше всего — вовремя) суметь развести в разные стороны то, что смешано, переставлено местами.

Таким образом, вариант «очеловеченной» виртуальной реальности характеризуется смешением типов бытия, осуществляемым воображением человека. Поскольку это смешение происходит осознанно, постольку его можно принимать, — если не за сам творческий акт, то, по крайней мере, — за его предпосылку.

**Онтологический смысл искусственного.** В отличие от виртуального, искусственное еще сильнее привязано к человеческому фактору в силу своей смысловой противопоставленности природному (естественному). Искусственное — это то, что произведено в результате деятельности человека. Согласно мнению многих авторов, деятельность всегда целенаправленна. Однако она не обязательно приводит только к ожидаемым результатам. Поэтому и непосредственно в процессе человеческой деятельности, и в ее итоговых результатах есть неосознаваемые ее субъектом моменты. И все же искусственное сближается с виртуальным по сути, а суть и того, и другого — в творчестве, объективно воплощенном в артефактах.

В случаях, когда имеют дело с искусственным, тип бытия может меняться. Так, уместно напомнить марксистское положение, согласно которому идеальное есть материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. Человек может явиться посредником таких перемен, однако это возможно тогда, когда сама связь между типами бытия позволяет осуществить такое преобразование. В данном смысле творчество объективно и онтологически обосновано. Конечно, при переходах в рамках одного и того же типа бытия творчество не перестает быть творчеством. Но оно становится «многоходовым», поскольку обязательно опосредуется мыслительной деятельностью.

Особо важное место в современном мире по праву принадлежит технике и техническому творчеству. Техника — разновидность искусственных систем, может быть, самая важная. Совокупность технических устройств, — не только тех, что продолжают функционировать, но и тех, что отработали свой срок, но по каким-то причинам пока не отправлены в утиль, а продолжают пребывать в мертвом виде и занимать место в пространстве — называется техносферой. На наш взгляд, вопрос о смысле технического образования, упирающийся в вопрос о природе техники, сегодня находится в недостаточно проясненном состоянии.

**Онтология творчества.** Творческий процесс имеет весьма сложную природу и потому многоаспектен. Например, аспект психологический ему свойствен, поскольку в нем обязательно участие человека. Онтологический аспект в исследованиях по творчеству, как правило, остается в тени, но ведь он является совершенно необходимым, и его учет помогает точнее понять подлинный смысл творческого процесса. Акцент на новизне результата творчества, как это делают сплошь и рядом, на фоне онтологического смысла теряет свою чрезмерную значимость. В бытии, как таковом, в принципе, не бывает ничего нового, отчего понятие «новое» не является онтологической категорией. В пояснение сказанного можно добавить, что мы различаем бытие и сущее. Сущее не единственно и множится, тогда как бытие одно и едино. Его внутренние различия, на самом деле, — это различия между сущими и в сущих. Новизна есть практическая сторона творчества, обусловленная тягой людей к прогрессу. В бытии же прогресс и регресс уравнивают друг друга, и не случайно в диалектике утверждается мысль о единстве этих двух направлений развития. Остается только по мере человеческих сил сопротивляться разрушительному действию стихии, «на автомате» делающему свое «онтологическое» дело, объединяющее противоположности.

Если полагать бытие бесконечным, то и творчество онтологически бесконечно и разнообразно. Таким образом, актуализация онтологически бесконечного творческого потенциала зависит от предельных возможностей субъекта. Тем самым определяются количественные рамки творчества. Однако в качественном отношении онтологический смысл творчества предстает в виде переходов в категориальных границах сущего, и тут уж ничего не поделать.

О. В. Кузнецова, А. В. Колмакова

*Екатеринбург*

## СОВРЕМЕННОЕ ЭТИЧЕСКОЕ ВЕГЕТАРИАНСТВО: ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ, ПРОБЛЕМЫ.

В западном мире в XX веке наблюдался повышенный интерес сначала к религиозному вегетарианству, а с 60-х годов особенно к этическому, это было связано с движением битников, хиппи и развитием философских концепций прав животных (П. Сингер, Т. Риган, Р. Райдер). По результатам опроса Time Magazine 2002 года 4 % взрослых американцев назвали себя вегетарианцами, в Германии себя к таковым причислили 7,3 — 8 % населения (смотри на [www.vegetariarbund](http://www.vegetariarbund)). К сожалению, из опроса не видно количество этических вегетарианцев, но известно, что оно растет.

В основе этического вегетарианства лежат философские представления об уменьшении страданий животных. Важно отметить, что, хотя этические вегетарианцы признают религиозные корни своего направления, они, в тоже время, стремятся себя дистанцировать от религиозного вегетарианства. В отличие от вегетарианства религиозного в его этическом светском направлении не обяза-

тельно признается наличие души у животного (например, как в ранних религиях, пифагореизме, джайнизме) или представление о животном как творении божьем (например, как в христианстве, исламе). Этическое вегетарианство намного шире, нежели только запрет на употребление мяса и связано с движениями в защиту прав животных, протестными выступлениями против ГМО, экологической этикой.

Отказ от Декартова тезиса «животное — живая машина», влияние этики И. Бентама и учения А. Швейцера о благоговении перед жизнью на развитие идей этого направления вегетарианства, приводит к выступлениям за расширение и законодательное закрепление моральных прав биоса. Утверждение прав животных и должного к ним отношения это всего лишь часть проблемы справедливости и нравственного существования человека. Идея равенства субъектов жизни обосновывается первичностью и универсальностью морального права (Т. Риган). Позиция Т. Ригана близка кантовской, до момента определения того с кем следует обращаться с уважением. «Для Канта только рациональные, автономные люди являются вещью в себе, в то время как согласно моей позиции, все субъекты жизни, включая всех негуманоидных животных, имеют равную внутреннюю ценность» (1).

Многие приверженцы отрицают антропоцентризм, стремясь его заменить биоцентризмом (2). При этом иногда идеи «разумной природы» перекликаются с пантеистическими идеями.

Этическое вегетарианство настаивает на отказе от любых товаров связанных со страданиями животных. Подобный отказ воспринимается как свидетельство нравственного развития человека, при чем это развитие воспринимается как прогрессивная линейная эволюция.

Последователями становятся люди разного социального положения и возраста. И если для молодежи важен эмоциональный аспект отношения к животным и, помимо прочего, подражание известным, особенно современным вегетарианцам (П. Андерсон, А. Сильверстоун, Пол Маккартни, Моби, Б. Бардо, С. Новгородцев и др.), то для лиц старшего возраста этическое вегетарианство не ограничивается только попытками защитить животных, оно связывается в целом с экологической этикой и смысложизненными вопросами.

Этическое вегетарианство вошло в философско-политические воззрения ряда политических групп, например, в и в анархические группы.

В начале XX века в Прибалтике, Украине, России, возникли вегетарианские общества и их печатные органы, так «Киевский вегетарианский вестник» за 1915 год поднимал вопросы этического вегетарианства. После революции эти общества прекращают существования. Сейчас на пространстве бывшего СССР вновь возникают вегетарианские общества. Большая работа по распространению и изучению этического вегетарианства ведется в рамках обществ по защите прав животных (например, «Вита» — Россия, «Умываю руки» — Украина, «Права животных» — Латвия).

Если к религиозному вегетарианству относятся в современной России с достаточной долей спокойствия, то этическое вызывает непонимание и враждебность. Вероятно, это связано, во-первых, с исторически сложившимся на основе христи-

анства представлением о человеке как венце творения и продолжением этой идеи в годы советской власти в еще более крайней форме, а так же консервативностью современного российского общества и боязнью уйти от антропоцентризма и быть приравненным к животному. Во-вторых, с неосведомленностью в философских вопросах и вопросах диеты этического вегетарианства. В-третьих, с формируемыми в СМИ представлениями об этических вегетарианцах как слабых и неуспешных людях, о больших бытовых трудностях вегетарианцев. Употребление слова «вегетарианский» в качестве синонима слов «слабый, нежизнеспособный» не способствует объективной оценке явления. В-четвертых, с нежеланием менять свои пищевые пристрастия и безразличием к страданиям животных.

Представляется, что подобное отношение к людям практикующих этическое вегетарианство со временем будет преодолено и посылкой к этому может служить увеличение числа некоммерческих общественных организаций занимающихся проблемами благосостояния, прав животных и просветительской деятельностью.

1. Риган. Т. В защиту прав животных [Электронный ресурс] / Киевский эколого-культурный центр, 2003. Режим доступа: <http://www.ecoethics.ru/b63>

2. Павлова Т. Н. Биоэтика в высшей школе. М., 1997. С. 7–8.

А. В. Леснов

*Магадан*

## НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕМПОРОЛОГИИ ЗНАНИЯ

Проблема роста научного знания, ставшая в философской методологии науки одной из главных более века назад, нашла выражение в большом количестве концептуальных подходов. Некоторые из них, например, касающиеся логико-эпистемологических оснований и критериев развития знания, или его социокультурной детерминированности, были разработаны в многочисленных исследованиях как зарубежных, так и отечественных специалистов. Вместе с тем, отметим, что в данных подходах к анализу процесса развития знания мало представлена такая его сторона, которая связана с темпоральными аспектами познания и онтологии знания. Темпоральность здесь следует понимать как особую характеристику генезиса и бытия знания, такую его сторону, которая обобщенно выражает следование логики развития знания во временном протяжении, через длительность, дление, временение. Эпистемологически темпоральность знания выражается в историческом характере познания, исторической обусловленности и актуальности познавательной активности субъекта, взаимосоединенности различных структур знания и познания, обнаруживаемой нами в синтезе содержания картины мира.

Внимание к проблеме времени в структуре научного познания и знания и, более того, в предпосылочных когнитивных структурах, возможно, открывает перед нами еще не исследованные стороны логико-эпистемологических процессов и процедур. Относительно первых могут быть заданы вопросы об исто-

рическом времени, в течение которого продолжается концептуальное действие «популяций понятий» (Ст. Тулмин), характеризующих содержательную сторону научного мировоззрения и горизонты его развития. Здесь также становятся умственными вопросы, затрагивающие изменение онтологии знания при его переходе от статуса интуитивных догадок ко все более ясным формально-лингвистически артикулированным формам [4]. А в отношении познавательных процедур при таком подходе предполагается вероятность переформулировки когнитологических принципов с учетом введения в их содержание измерения времени, или факторов «временения» (М. Хайдеггер) познавательной активности субъекта, включенного в историческую картину развивающихся знания и структуры познания.

Но также следует заметить, что темпорологическая составляющая проблемы роста знания не может быть введена простым решением, т. е. последнее также должно быть в определенном смысле методологическим. Расшифровка это тезиса предполагает экстраполяцию общего требования к специфике и содержанию философско-методологической рефлексии знания в самом общем ее понимании. А именно, философская методология должна быть изолирована от анализируемых темпоральных аспектов знания; ее следует разотождествить с ее предметом, который всегда стремится выйти за пределы своего прошлого в актуальное настоящее и в направлении будущего. Данное требование обусловлено тем, что методология в плане собственных задач, — и особенно если они темпорологически ориентированы, — стремится выйти и прибыть в направлении прошлого: прошлого времени предпосылок и начал знания, познания, их социокультурных и исторических контекстов. Ясно, что обозначенная совокупность вопросов и задач, или, скорее, указаний на их возможность, предполагают целую исследовательскую программу, которая могла бы объединить общие подходы к постижению проблемы познания природы физического и социокультурного времени (т. е. в естественнонаучном и гуманитарном аспектах ее понимания) с рядом определенных логико-эпистемологических моментов.

Закономерен вопрос и об общих мировоззренческих основаниях такой исследовательской программы, о метаметодологических подходах, параметризующих предлагаемые модели времени и подходы к анализу выражения его процессуальной природы в познавательных тенденциях и традициях. Как известно, в философии западной традиции, берущей свое начало от античного и средневекового типов мышления, время выразило себя в образах точек начала и конца, отправления и прибытия, а также границ, имеющих лингвистическое выражение в предлогах «от» и «к», прочих схожих конструкциях. Данные образы времени и, соответственно, темпоральности бытия, распространены на объекты и процессы любой природы — от физической до идеальной, вплоть до того, что именно таким образом мы схематизируем в своем представлении абстрактные математические образы или идеальные конструкции социогуманитарного порядка.

Однако является ли данный подход, при всей его исторической обусловленности и даже обоснованности, но только, заметим, в рамках специфически западного образа мысли, единственно возможным? Например, современный французский исследователь китайской культуры и системы мысли Ф. Жюльен дает на этот вопрос отрицательный ответ. Он отмечает, что восточный способ мышления,

возможно, дает нам неожиданно эффективный мировоззренческий подход, способный значительно, если не в корне, пересмотреть многие традиционные представления о природе процесса изменения как такового, изменения вообще [2]. Рассматривая бытие и знание в их темпоральном преломлении, Ф. Жюльен предлагает рассмотреть концепцию развития и действия знания, в «терминах «фаз» и как имеющую непрерывность «континуума». В оппозицию модели эволюции дискретных значений им предлагается модель эволюции «перехода» и постоянного преобразования. Процесс разворачивается и обновляется не основании того, что в него уже вовлечено, а те дискретно отдаленные точки, в которых могло бы найти свое выражение будущее (по времени) знание, как мы представляет себе это с точки зрения западной истории идей развития и времени, вовлечены в актуальное настоящее знания быть не могут. Если понять настоящее, актуальное время знания по западному, т. е. как зажатое и одновременно зачатое между границами прошлого и будущего, точкой отправления и точкой прибытия, то «приход» не сможет реально наступить как «неисчерпаемый» в своей обновляющейся актуальности «источник» знания [2].

Здесь уместен вопрос: будем ли мы вынуждены при том, что выберем альтернативную, «процессуальную», концепцию времени и развития знания, также признать существование континуума не только времени, но и самого знания? Более того, этот подход далее предполагает, по крайней мере, частичное признание справедливости постановки вопроса об онтологии «объективного знания» и некоторой обоснованности претензий «бессубъектной эпистемологии» К. Поппера [3, 5]. Рассмотрим названные следствия темпорализации знания предварительно, в первом приближении.

Первое предположение, высказанное нами о преломлении идеи континуальности времени во взаимосвязи с проблемой роста знания не является принципиально новым. Мы встречаем концепцию единого континуума времени-пространства знания в философско-методологических построениях герменевтики, феноменологии, других направлений анализа гуманитарных систем. Например, в отечественной традиции М. М. Бахтин высказывал идеи о так называемом «хронотопе», являющимся идеализированной локализацией, содержащей всю совокупность взаимосвязей смысловых конструкций текста и его культурно-исторического контекста [1]. С другой стороны, П. А. Флоренский высказывался о способах описания особых мыслительных «процессуальных» пространств знания, которые он отчасти уподоблял пространствам не только реальной физической, но также и абстрактной математической природы. Отметим, что последнее наиболее близко соотносится с вопросами онтологического порядка, т. е. расширяет проблематику статуса знания, освобождая ее из узких пределов логико-эпистемологической плоскости и отчасти переводя в область логико-онтологическую.

Отсюда также следует возможность нового прочтения теории онтологии знания, предложенной К. Поппером. Известно, что своих трудах, посвященных философии науки, Поппер настаивал на предложенной им концепции объективности знания. Общее содержание познания в таком случае должно быть понято как интеракция между тремя «мирами»: (1) миром физических объектов и их состоя-

ний, (2) миром субъективной активности (психических состояний) субъекта и (3) миром знания, существующего объективно. Его смелое предположение о некоем знании, способном, как может показаться, самостоятельно существовать помимо субъекта как его носителя, граничит с идеализмом. Однако Поппер настойчиво опровергает такое поверхностное понимание его позиции. Смысл его метафизики знания состоит не в том, что гипотезы, теории и теоремы ждут нас, пребывая где-то в уже готовом, сформулированном виде, и готовые к взаимодействию с нами как субъектами познания. Напротив, позиция К. Поппера реалистична и состоит в утверждении существования объективной логики развития знания, предопределенной нашей познавательной активностью, направленной на поиск наиболее эффективных форм познания природы и взаимосвязи с ней. Вместе с тем, британский философ не дает ясного объяснения того, как интеракция миров развернута во времени, темпорально; более того, по его собственному утверждению, мир объективного знания «вневременен» (timeless). Таким образом, развитие идей К. Поппера относительно содержания темпоральной непрерывности интеракции «трех миров» с позиции анализа соотношения времени и знания может предоставить нам некоторую возможность разработки его концепции и ее критического переосмысления.

Мы обозначили лишь некоторые, весьма поверхностные подходы к проблеме темпоральности знания и можем отметить, что даже такие крайне осторожные предположения могут вызвать ряд вопросов, касающихся развития философско-методологической рефлексии знания, логики его развития, подходов и процедур его описания и объяснения.

1. *Бахтин, М. М.* К методологии гуманитарных наук / В кн.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 361–373.

2. *Жюльен, Ф.* О «времени». Элементы философии «жить» / Пер. с франц. В. Г. Лысенко. М.: Прогресс Традиция, 2005. 280 с.

3. *Поппер, К. Р.* Логика и рост научного знания / Пер. с англ. Сост., общ. ред. и вступ. ст. В. Н. Садовского. М.: Прогресс, 1983. 605 с.

4. *Тулмин, Ст.* Человеческое понимание / Пер. с англ. З. В. Кагановой. М.: Прогресс, 1984. 327 с.

5. *Popper; K. R.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford. Clarendon Press. 1994.

А. С. Луньков  
Екатеринбург

## ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНЯТИЯ «ВОЕННАЯ ДОКТРИНА»

Пользуясь определением современного «Военного энциклопедического словаря» в понятии «военная доктрина» можно выделить целый ряд философских аспектов. Мы остановимся только на трех из них — онтологическом, историко-философском и аксиологическом. При этом следует учитывать, что военная до-

ктрина находится практически на самом «верху» теоретического уровня знания, относящегося к военному делу, военно-научного знания. Более высокое положение занимают только теории и концепции, анализирующие природу и сущность войны в наиболее общем виде.

Онтологический аспект военной доктрины своими корнями уходит как в европейскую философскую традицию понимания войны, основанную на классическом труде К. Клаузевица «О войне», так и на представлениях о природе войны мыслителей Древнего Китая Сунь-цзы и У-цзы. Наиболее абстрактным и общим является определение К. Клаузевица войны как «...акта насилия, имеющего целью заставить противника выполнить нашу волю» (1). И только из этого определения вытекает более частное представление о войне, как продолжении политики насильственными средствами. Это определение возникает, когда знание о природе войны дополняется понятием субъекта войны в лице государства или коалиции государств. Сунь-цзы так же именно в борьбе видит все содержание войны. Борьба на войне, как считает Сунь-цзы, не представляется чем-то резко отличным по своей природе от борьбы вообще: это такая же борьба, как и всякая другая, ведущаяся не военными средствами. Сунь-цзы ставит ее в один ряд с борьбой дипломатической, с борьбой политической (2). Что касается субъекта войны, то китайский мыслитель свой трактат начинает с таких слов: «Сунь-цзы сказал: война — это великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели. Это нужно понять» (3). Советская военно-научная мысль дополняет список субъектов войны понятиями класс и нация, что является выводом из положений о движущих силах исторического процесса с точки зрения исторического материализма. Теоретическая военная мысль русского зарубежья первой половины XX века интерпретирует военную доктрину как часть доктрины национальной. Например, А. А. Керсновский в своей работе «Философия войны» тесно связывает военную доктрину с мировоззрением данной нации по военному вопросу. Она является производной исторических, бытовых и военных традиций данной нации — ее политических, географических, племенных условий, духа и психологии народа (или народов) ее составляющих (4). Таким образом, онтологический аспект военной доктрины заключается в понимании природы и сущности определенной объективно существующей реальности, а именно войны.

Следующим важным аспектом военной доктрины является ее историчность. Известная пословица гласит, что генералы всегда готовятся к прошедшей войне. Она родилась из неустранимого диалектического противоречия внутри любого военно-научного знания между опытом, полученным в ходе прошедшей войны, и прогнозом о характере и особенностях войны будущей. Мы разделяем точку зрения о том, что «предпосылкой научного военного предвидения является существование объективных законов общественного развития, объективных законов войны, действие которых определяет внутреннюю логику развития социальных, военных процессов» (5). Противоречие между опытом и прогнозом снимается именно в военной доктрине, как форме теоретического знания, объединяющей в себе аспекты прошлого, настоящего и будущего. Прошлое в ней присутствует в виде отрефлексированного своего и зарубежного боевого опыта. Рефлексия здесь



необходима, так как она позволяет применять полученное военное знание не только в определенном классе ситуаций, но и в любой ситуации, связанной с явлением войны. Настоящее в военной доктрине реализовано в виде определения основных направлений военного строительства, в уставах и наставлениях по военному делу и других нормативных документах, обязательных для исполнения. Перед формированием военной доктрины так же проводится анализ современной ситуации в различных сферах деятельности данного государства и его соседей. Собственно военная сторона военной доктрины прогнозирует уровень военной опасности для государства, определяет стратегический характер возможной войны, ее оперативно-тактические особенности. Существуют так же военные доктрины, существующие «вне времени». Однажды появившись в истории, они целиком или в виде отдельных элементов они входили в военные доктрины различных государств. Для XX века такими, например, являются доктрина воздушной войны итальянского генерала Дж. Дуэ, доктрина «молниеносной войны» Г. Гудериана, доктрина «тотальной войны» Э. Людендорфа и другие. Основные моменты перечисленных доктрин до сих пор входят в военно-научные разработки ряда стран, например США.

Огромное значение для формирования военной доктрины государства и вообще любого военно-научного знания имеет аксиологический аспект. В первую очередь он проявляется в понятии справедливости войны. Древнекитайский мыслитель У-цзы по этому поводу писал: «Когда пресекают насилия и спасают свою страну от беспорядков — это война справедливая» (6). В отличие от У-цзы К. Клаузевиц относит данную проблему к области политики, так как цели конкретной войны, а, следовательно, ее аксиологическая оценка, относятся к сфере политической воли. Аксиология войны в труде К. Клаузевица представлена глубоким анализом таких понятий как смелость, твердость, мужество, хитрость, доблесть. На уровне военной доктрины их необходимо учитывать при оценке морального состояния армии и населения.

Таким образом, военная доктрина является формой теоретического военно-научного знания и включает в себя различные философские аспекты. Эта форма знания складывается под влиянием целого ряда сфер общественной деятельности, таких как политика, геополитика, экономика, наука. Огромное влияние на военную доктрину на этапе ее выработки оказывает ценностное сознание конкретного человека и общества в целом.

1. Клаузевиц К. О войне. М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Изд-во Terra Fantastica, 2003. С. 20.

2. Конрад Н. И. Доктрина Сунь-цзы // Сунь-цзы. Искусство стратегии. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. С. 11.

3. Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве // Сунь-цзы. Искусство стратегии. С. 67.

4. Керсновский А. А. Философия войны // Философия войны. М.: «АНКИЛ — ВОИН», 1995. С. 93–94.

5. Методология военно-научного познания / Под ред. Генерала армии И. Е. Шаврова, полковника М. И. Галкина. М.: Воениздат, 1977. С. 65.

6. У-цзы. Трактат о военном искусстве // Сунь-цзы. Искусство стратегии. С. 140.

## МЕНТАЛЬНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЗНАНИЙ

Все формы существования человеческих знаний связаны с таким образованием ментальной психики как «сенсорное пространство». Его единицами являются чувственные впечатления, прошедшие путь становления и развития социального языка. Унаследовав от животного мира язык биотических сигналов, древние люди изобрели общественные знаки, ядром которых стало слово (речь). Как полагал Э. Кассирер, возник посредник между системами рецепторов и эффекторов, позволивший человеку задерживать свои ответы на вызовы внешней реальности. Если язык животных полностью интегрирован в работу органов чувств, ориентированных вовне, то социальный язык дал возможность конституироваться внутренней жизни, т. е. сознанию. Сохранив выразительную и сигнальную роли, новые знаки породили дескриптивную функцию, когда возможную ситуацию можно описывать без привлечения актуальных стимульных впечатлений извне. Такая репрезентация выключает органы чувств из внешней деятельности и превращает их в экран, который рассматривается изнутри [1, с. 174–178]. Если у животных чувственность работает только как прозрачное стекло, через которое видна внешняя среда, то ментальная чувственность человека действует гибче, демонстрируя возможности двух режимов — «прозрачного» и «непрозрачного». В последнем случае вербальные и невербальные знаки, подобно амальгаме зеркала блокируют хаотический поток внешних стимулов, позволяя представлять искусственные «предметы»: рисунки, тексты, чертежи и т. п.

Необходимость функционирования ментальной психики в режиме непрозрачного экрана была обусловлена культурной стратегией человека. Становление культуры строится на познании возможностей, скрытых в закономерных глубинах природы, и на соответствующих реализациях. Для такого творчества стимульные воздействия непосредственной среды чаще всего выступают помехой. Вот почему у сенсорной чувственности стала доминировать двойная роль: а) перекрывать поток извне и б) представлять внутреннее пространство для создания разнообразных знаков. Последняя функция в силу своей позитивности сложна и реализуется в совместной связи ментальной психики и интеллекта.

Семиотика доказала, что любой знак возможен лишь на основе некоторого предмета. Если последний попадает в зону действия нашей чувственности, то лишь тогда реализуется знаковая функция. В качестве носителя знаков выступает многообразие произведений культуры, начиная с бытовых предметов и кончая шедеврами искусства. Здесь открывает перспективу понимания мысль М. К. Мамардашвили о взаимосвязи внешнего и внутреннего пространства. Любой предмет культуры являет собой единицу внешнего пространства, ибо в нем сосуществуют характеристики физического и социального пространства. Если взять лист бумаги, то он имеет все размерности протяженности и, являясь продуктом особого производства, обладает потребительскими качествами товара. Если мы

касаемся его руками, то для нас он становится чувственным знаком, несущим для интеллекта то простое значение, что имеется бумажный лист, таящий в себе ряд деловых возможностей (написать, нарисовать, скомкать, сделать «птичку» и т. п.). Но вот мы начертили на нем треугольник, увиденный рисунок стал чувственным знаком и с ним сопряжено уже относительно сложное значение, понятное для интеллекта, прошедшего курс школьной геометрии.

Уже этот нехитрый пример показывает сцепление внешнего и внутреннего пространства. Если мы вступаем в чувственный контакт с материальным телом, то в ментальной психике оно оборачивается впечатлениями, с которыми уже может иметь дело интеллект. Сенсорные модальности становятся репрезентациями, переводящими внешний объект во внутренний план сознания. С этим внутренним предметом имеет дело разум, он превращает его в знаковую конструкцию, наделяя ее рациональным значением. Пространство чувственного экрана таит в себе бесконечный спектр возможных предметов, на это уже намекает творчество на листке бумаги. А если мы имеем дело с более сложной техникой типа кино, телевидения, компьютера и т. п.? Современные виды социального языка открывают захватывающие перспективы и в основе всего лежит эффект чувственного представления (репрезентации).

Сенсорное пространство выступает посредником между внешней реальностью и интеллектом. При этом действительность здесь фигурирует не только единичными фактами-событиями, а, главным образом, теми возможными связями, которые разрешены объективными законами. Вся человеческая культура ориентирована на открытие таких потенций. Вот почему конституирование языковых форм является совместным творчеством ментальной психики и интеллекта. Сенсорное пространство всегда предполагает сопряжение с определенными знаниями, ибо полноценная информация образуется сочетаниями чувственных знаков и интеллектуальных значений. Такой союз стал очевиден задолго до современной семиотики. О нем писали Платон и Аристотель, указывали средневековые мыслители, находя аргументы в философской теории познания. Психологический ракурс попытался определить Ф. Brentano. Он признал, что всякий психический акт сопровождается соответствующим ему актом сознания. Обязательным признаком первого является то, что он чувственно представляет внешний предмет и вызывает эмоции удовольствия/неудовольствия. Акт же сознания реализует познание и несет в себе знание предмета. Между актом психической репрезентации и познавательным актом устанавливается связь сопровождения [2, с. 77–83].

Соотношению между чувственными данными и актами сознания уделил особое внимание Э. Гуссерль. К ясным выводам, по его мнению, можно прийти только в ходе феноменологических процедур. После того, как мы «вынесем внешний мир за скобки» внимания и перенесем его фокус на чистую деятельность сознания, мы поймем, что поток переживаний, инициированный извне, сам по себе представляет сырой и предварительный материал. На него направляется особая активность сознания («ноэза»), в ходе которой переживания «наделяются смыслом» и конституируются во внутренний предмет («ноэму»). Многообразие ноэм дает спектр различных ментальных представлений или внутренних объектов в форме ощущений и восприятий [3, с. 123–125, 200–203]. С этими предметами в

дальнейшем имеет дело уже мышление. Сравнение позиций Brentano и Husserl указывает на их существенное различие. Если у первого в связи чувственности и интеллекта фигурирует пассивное «сопровождение», то у второго акцент сделан на активности разума, который наделяет переживания смыслом. Эта кантианская в сути стратегия господствует в современных теориях сознания.

Роли ментальной психики и интеллекта неравноценны. Если участие последнего активно, то первая исполняет функцию пассивной и претерпевающей инстанции. Сенсорные впечатления изначально выступают сырьевым материалом, который организуется под воздействием когнитивных образований. И в дальнейшем, когда уже образовались продукты, сочетающие чувственность и знания, они становятся предметом для новых изменений со стороны еще более мощных средств разума. То, что ментальная психика в основном остается областью разнообразных внутренних предметов, тем чувственным экраном, на котором меняются объекты приложения интеллектуальных орудий, делает ее ключевым пространством сознания. Хотя двойственность книжного текста или чертежа как интеллектуального пространства очевидна, собственно пространством остается чувственное поле ментальной психики. Именно в местах его модальностей тянутся цепочки букв (или иероглифов), выстраиваются графические фигуры, проецируются разнообразные образы. В творении всего этого многообразия изначально участвует интеллект, но лишь через чувственные знаки он может явить свою телесность и обозначить ходы мысли.

Образ и слово: два вида единого сенсорно-языкового пространства. Различие чувственных впечатлений и слов очевидно, оно учитывалось древними и последующими мыслителями. Систематическое введение их в единые рамки начали пионеры семиотики (Ч. С. Пирс и др.). Здесь объединение шло на основе универсальности знака, образы распределились как по группе иконических знаков, так и по другим группам. Зоопсихологи также были вынуждены расширять понимание языка и трактовать образы в качестве низшей биотической системы коммуникации. Работы по программе искусственного интеллекта способствовали конституированию дуализма образа и слова. Соответственно, все это вылилось в создание различных концепций. Е. Холенштейн в 1968 году предложил два этапа развития семиозиса в онтогенезе человека: чувственно-образная знаковость и предикативно-вербальная символизация. Ребенок начинает объективацию опыта с чувственных образов, а затем его сознание овладевает словесной репрезентацией. Последующие авторы отказались от генетического подхода и стали обосновывать взаимную дополнительность двух форм. Л. М. Веккер оценил взаимодействие образных (конфигуративных) и символическо-языковых средств внутренней структурой динамики мыслительного процесса [4, с. 132]. Когда А. Пайвио в 1986 году заявил о двух основных системах ментальной репрезентации: образной и вербальной, то это уже было скорее констатацией сложившейся традиции, чем каким-то открытием.

С точки зрения семиотики образы и слова едины своей чувственной знаковостью: и то, и другое нужно видеть, слышать, чувствовать, т. е. все это существует в сенсорном пространстве. Их также объединяет искусственный характер культуры, подавляющая часть образов современного человека является сделанными ар-

тефактами (рисунки, чертежи, графические конструкции т. п.). Экранная культура кино, телевидения, компьютера стирает различия между текстом и конфигуративными фигурами, а, вернее она интегрирует их в единое пространство социального языка. В нем производятся все новые и новые продукты виртуальной реальности, в которых как в объектах для нас «создаются человеческие миры» (Н. Гудмен). Мы можем видеть на небе раду, художник способен ее нарисовать, и мы можем конструировать всевозможные цвето-пространственные фигуры компьютерной графикой. Но везде в фигуративных образах присутствуют смыслы, отсылающие наш интеллект в глубинные измерения реальности.

1. Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка. [Текст] / К. Бюлер М., 2000.

2. Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения [Текст] / Ф. Брентано // Ф. Брентано Избранные работы. М., 1996.

3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии [Текст] / Э. Гуссерль. Т. 1. М., 1999.

4. Веккер Л. М. Мышление и интеллект [Текст] / Л. М. Веккер // Л. М. Веккер. Психические процессы. В 3-х т. Т. 2. Л., 1976.

А. Г. Маслеев

Екатеринбург

## ДЕФИЦИТ ДИАЛЕКТИКИ

Проблема социальной реальности как результата целенаправленной деятельности человека во многом опирается на способность человека выстроить объективную картину мира. Наши возможности проникновения в эту реальность всегда имеют определенные пределы, а образ окружающего мира несет в себе черты некоторого огрубления и даже сознательного игнорирования тех черт и тенденций в социуме, которые представляются нам несущественными, вторичными, не имеющими ценности для познания социального целого. Однако если бы мы не могли, в том числе и благодаря диалектике мышления, выходить за пределы данных ограничений, пришлось бы признать абсолютную непознаваемость, стихийность и неподконтрольность социальных процессов. Диалектика, которая предполагает стремление познающего субъекта увидеть мир во всеобщей взаимосвязи и многообразии, позволяет нам в известной степени минимизировать отрицательные черты указанного процесса.

Известно, что именно беспощадность, с которой гегелевская диалектика выявляла и делала очевидными противоречия, присущие окружающему миру, привлекла к себе внимание К. Маркса. Именно диалектический метод был взят им на вооружение при анализе механизмов формирования прибавочной стоимости и тех антагонизмов, которые вызревали внутри буржуазного строя. И именно изучению того, как проявляется диалектика в общественном развитии, повезло в советское время менее всего. Основной акцент в позднесоветский пе-

риод делался на сугубом изучении работ Ф. Энгельса («Анти-Дюринг», «Диалектика природы») и В. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», поскольку социальный контекст здесь практически отсутствовал, а, следовательно, обращение к ним не сулило каких-либо опасных идеологических неожиданностей. Результат этого хорошо известен: консервация существующих порядков, застой, крах.

Думается, ситуация, в которой пребывает сегодня российский социум, вполне может быть осмыслена в категориях диалектики, вернее, столь же явного ее дефицита. Было бы прегрешением против истины, утверждать, что все проблемы, которые переживает наше общество, есть результат исключительно мирового экономического кризиса или же влияния «лихих девяностых». Та же марксистская диалектика вслед за Гегелем утверждает взаимосвязь внешнего и внутреннего, где внутренние противоречия, составляющие источник саморазвития, имеют приоритетное значение. Десятилетнее пребывание нашего общества, его экономики, социальной и политической жизни, культуры в условиях прокламируемой стабильности с опорой на управляемую, а затем суверенную, демократию имеет гораздо большее значение, нежели все иные влияния, включая падение мировых цен на нефть или негативные последствия предшествующего развития. Исходя из этой посылки, нам следовало бы разобраться во внутренних причинах, которые ввергли общество в столь глубокий кризис.

Диалектика учит видеть мир во всеобщей связи вещей и явлений, где взаимопротиворечивое единство и многообразие тенденций рождает возможность развития в самых разных направлениях. Одна из проблем современной ситуации это неумение видеть именно наличие связи между сферами общественной жизни. Достаточно посмотреть на получившую распространение своеобразную идеализацию правовых форм. Работа со студентами-юристами позволяет сегодня понять тот методологический порок, который присущ юристам, получившим исключительный доступ к рычагам управления. Право, а точнее законодательство, берется как самодовлеющая сущность, призванная решать конкретную задачу, нередко детерминированную специфическим видением ситуации глазами некой немногочисленной социальной группы, притом имеющей доступ к рычагам управления социумом. Сама возможность манипулирования юридической нормой, ее неоднократной и ничем не ограниченной переделки, различного истолкования и применения на практике завораживает, рождает иллюзию, что все доступно. Среди юристов-управленцев сильно заблуждение, согласно которому достаточно принять соответствующий акт, чтобы хозяйственная практика начала развиваться в направлении, указанном законодателем. Еще в большей степени сказанное относится к игнорированию вторичных, тем более, отдаленных последствий принимаемых решений.

Диалектика исходит из вариативности возможностей, заключенных в развитии социальной целостности. Реализоваться же они могут лишь в случае, если в общество объективно присутствуют, хотя бы минимальные возможности для их реализации. Объективная диалектика работает там, где система носит открытый характер, альтернативы доступны для свободного непредубежденного обсуждения, а так же возможен выбор любой из них посредством доступных и цивилизованных демократических процедур. Немаловажную роль играет и конкуренция

альтернатив между собой, касается ли это экономики или же политической сферы жизни общества. В то же время единообразие и приведение всех и всего к одному общему знаменателю, неумение воспринимать окружающий мир многоцветным, таким, каков он есть, а не таким, каким бы мы хотели его видеть, — это черты вполне определенного стиля мышления, который ведет к социальному застою и, как необходимый итог, кризису.

Утверждая принципиальную важность внутренней диалектики развития российского социума, мы ни в коей мере не склонны отрицать значимости внешнего аспекта взаимоотношений системы и внешней среды. Учет социо-культурной специфики и исторического опыта вовсе не то же самое, что направляемый процесс самоизоляции во имя сохранения так называемой суверенности. Обеспечение стабильности и возможности внутренней модернизации социума во многом определяются способностью найти пути интеграции в мировую систему. Многополярный мир, о котором так много говорил в свое время М. С. Горбачев, действительно стал таковым к исходу первого десятилетия XXI века. Естественный порядок вещей предполагает наличие у каждого из субъектов международных отношений собственных интересов, которые не могут быть объяснены посредством категорий исторической дружбы, братских связей или иных иллюзорных форм, не имеющих под собой реальной основы. Диалектический учет новой реальности должен исходить из экономического и политического, культурного и идеологического разнообразия, которое уже не поддается описанию посредством использования исключительно двух цветов — белого и черного. Разработка методологии социального познания и ее применение к изучению источников внутреннего саморазвития, нахождению форм взаимодействия внешнего и внутреннего — одна из задач современной диалектики.

В. А. Медведев

*Екатеринбург*

## РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

На прошедшем Всероссийском философском конгрессе академиком В. С. Степиным был сформулирован тезис: «Эпоха перемен — звездный час философии». Этот тезис затрагивает проблему, которая весьма неоднозначно воспринимается современным философским сообществом. Речь идет о понимании роли философии в развитии современного общества. Является ли она важным культурным фактором происходящих сегодня мировоззренческих трансформаций? Способна ли она как-то воздействовать на подразумеваемые подобными трансформациями процессы? И какова в этом отношении ответственность исследователя за осуществляемую им деятельность, провозглашение тех или иных идей, возделывание смыслов?

Философия изначально возникает как вид деятельности, направленный на переосмысление, рефлексию оснований доминирующей в обществе системы

представлений о мире. Ретроспективный анализ функционального содержания данного вида деятельности позволяет характеризовать его в качестве стихийно сложившегося механизма развития, преобразования доминирующего в обществе типа мировоззрения с соответствующими ему формами мировосприятия, мироотношения, самосознания человека. Философское познание ориентировано на поиск смысла человеческой жизни в ходе постижения мира, формирования концептуальной системы координат смыслообразования. Результатом философского исследования является формирование идеальных объектов — понятий, концептов, смыслов, которые, становясь достоянием культуры, проникают в самую сердцевину образующего каркас данной культуры мировоззренческого комплекса.

Доминирующая в обществе на том или ином этапе его развития мировоззренческая система имеет структуру, в основании которой находятся несколько определяющих суть соответствующего мировоззрения концептов. В научной литературе их, как правило, характеризуют в качестве универсалий культуры. Они образуют смысловое ядро последней, определяют характер осознания себя представителями соответствующей эпохи. Это, своего рода, стержень, на который накладываются идеалы и духовные ценности, представления о мире, его устройстве и месте в нем человека — мировоззренческие параметры, сложный узор которых определяет видение человеком мира, восприятие происходящих процессов, формы и способы самореализации, взаимодействия с окружающим миром.

Характеризуемая подобным образом мировоззренческая система отображается в структуре духовного мира человека в виде напластования когнитивных и аксиологических параметров его духовного опыта. Речь идет о сложном комплексе представлений, ощущений, переживаний, знаний, навыков и predispositions, который, образуя духовный мир человека, покоится на относительно небольшом количестве культурных универсалий — мировоззренческих констант, являющихся продуктом длительного процесса развития общества. Последние образуют своеобразный культурный код и в этом качестве служат интеграции общества в единое целое, его самосохранению и развитию в виде сложной саморазвивающейся системы.

Названные мировоззренческие константы находятся в фокусе философских исследований. Более того, с момента возникновения философии как самостоятельного вида деятельности, культурного творчества они оказываются под сильным преобразующим воздействием последнего. Так, впервые возникнув в качестве стремления (пере)осмыслить мудрость, содержащуюся в древних мифах, сказаниях о сотворении и устройстве мироздания, античная философия становится важнейшим фактором преодоления узких рамок мифологического сознания, формирования такого типа мироотношения и самосознания человека, который впоследствии конституируется в форме мировоззренческого комплекса, основанного на монотеистической картине мира, образуя фундамент последнего.

В истории человеческого общества существовали и доминировали на том или ином этапе его развития разные формы и способы познания, постижения человеком мира. В эпоху Древнего мира доминирующей формой познания был миф, позднее на смену мифу приходит монотеистическая религия, которая, в свою очередь, уступает со временем место доминирующей в обществе формы познания



науке, тогда как последняя сохраняет за собой этот статус вплоть до настоящего времени (в современном обществе статус науки как формы познания постепенно меняется, и предсказать результаты этого изменения сегодня очень не просто). Возникает вопрос, какое место в этом процессе перехода доминантности от одной формы познания, освоения человеком мира к другой занимает философия как вид познавательной деятельности. И является ли она самостоятельной формой познания?

Предлагаемые вопросы не имеют однозначных ответов. Более того, в ряде случаев под сомнение может быть поставлена корректность самой их формулировки. Корректность последней определяется, в частности, позицией исследователя в отношении принятия или неприятия модели вычленения в ходе исторического процесса мифа, религии и науки как сменяющих одна другую познавательных, мировоззренческих доминант. В случае принятия данной модели одним из возможных ответов на поставленные вопросы становится рассмотрение философии в качестве уровня познания в той системе, которая проявляется на основе соответствующей доминанты. В определенные моменты философия «сливается» с доминантой, в другие — становится решающим фактором перехода от одной доминанты к другой, фактором преобразования старых представлений и формирования новых структур мышления. В этом смысле философия — не столько самостоятельная форма познания, сколько «функция» той системы, в рамках которой проявляется сложноорганизованная структура познавательной деятельности в ту или иную эпоху. Это не лишает философию ее собственной идентичности, но в то же время делает ее подобной двуликому Янусу, характеризующемуся как «свое-иное» по отношению к той когнитивно-мировоззренческой системе, в рамках которой она развивается. Как следствие, философию зачастую невозможно четко отграничить от мифологии, теологии или научно-исследовательской деятельности. Примеры тому обнаруживаются в поэмах Гомера или, скажем, Упанишадах; в греческой патристике и размышлениях «основателей» великих религий Востока; в исследованиях творцов научных революций XVII и XX вв.

Данная особенность философии возникает уже на этапе ее становления. В частности, обращаясь к мудрости древнего мифа, философия сливается с предметом своего рассмотрения. В ней мифологическое сознание стремится преодолеть собственные пределы, но сделать это возможно только изнутри, по мере преобразования самой логики мифологического мышления. Возникающая в этом процессе критика мифологических представлений есть ни что иное как обращенная на себя рефлексия, постижение неутомимным человеческим духом своих границ и возможностей. При этом особенность философии заключается в том, что как критика существующих систем представлений, рефлексия форм и способов постижения человеком мира она не является основным объектом собственных изысканий. Философия является частью духовной культуры общества. Культура в каждый конкретный момент интегрирована на основе некоторой системы координат — доминирующей в обществе картины мира. Когнитивной основой картины мира является познавательная доминанта эпохи, в качестве которой выступает сначала миф, затем религия и позднее наука.

В отличие от названных форм постижения мира, осознания человеком себя в этом процессе, философия не формирует собственной картины мира, хотя реализация ею своей мировоззренческой функции в ходе формирования, развертывания, преодоления того или иного типа сознания, является одним из важнейших факторов конституирования соответствующей картины мира. Мыслители, работающие в области философии, формируют основания картины мира — конструируют, разрабатывают, переосмысливают соответствующие концепты и принципы, но это основания не философской, а, скажем, религиозной или научной картины мира, т. е. системы представлений, которая проявляется на основе доминирующей в обществе формы познания. Она основана на философских категориях, принципах и в то же время вбирает, включает философию в ту познавательную структуру, которая разворачивается относительно познавательной доминанты эпохи.

Итак, философия в определенные моменты сливается с доминирующей в обществе формой постижения человеком мира, конституирования общественного сознания, и в то же время функционально она сохраняет параметры собственной идентичности, что наиболее отчетливо проявляется в переломные исторические эпохи. Будучи связанными с интеллектуальными революциями, которым сопутствуют радикальные мировоззренческие трансформации, эти периоды выявляют решающую роль философии в процессе развития существующих и формирования новых типов сознания. Причем функции философии проявляются здесь как в методологическом, так и в общемировоззренческом плане.

В развитии общественного сознания подобные интеллектуальные революции связаны с преобразованием познавательной и мировоззренческой доминанты эпохи. В теоретико-познавательном плане первая из этих революций предполагает формирование феномена теоретического мышления в эпоху зарождения философии в Древней Греции, вторая — становление науки Нового времени, тогда как третья осуществляется на современном этапе развития теоретического познания и связана с происходящими сегодня преобразованиями методологической культуры мышления. При этом названные процессы имеют отнюдь не только теоретико-методологическое значение. Как хорошо показывает М. К. Петров, они сопровождаются трансформацией типов культурной коммуникации, способов накопления, трансляции и сохранения культурного опыта, социального знания (1). Следствием этих процессов становится преобразование доминирующего в обществе типа общественного сознания, системы представлений о мире и месте в нем человека. Так, интеллектуальная революция античности становится предпосылкой формирования на основе архаичного мифологического сознания религиозного монотеистического сознания с сопутствующим этому процессу преобразованием мировоззренческого комплекса, следовательно, воспроизводимых в обществе форм и способов мировосприятия, мироотношения человека, его взаимодействия с окружающим миром. В основе всех этих трансформаций лежит творческая деятельность, направленная на формирование определенных концептов, постановку проблем, в ходе решения которых, с одной стороны, возникают новые структуры мышления, формы конституирования человеческого сознания, а с другой — вырабатываются идеи и смыслы, приобретающие со временем статус культурных универсалий. Соответственно, интеллектуальная революция Нового

времени ведет к переходу от символически ориентированного религиозного сознания к основанному на развитом абстрактно-логическом мышлении научному типу сознания. И вновь роль философии в ходе подготовки оснований названного процесса оказывается одним из важнейших факторов его осуществления.

Таким образом, философия формирует определенный тип сознания, способствует его разворачиванию в рамках определенной картины мира, становится функцией конституирования соответствующего мировоззренческого комплекса (соответственно, познавательной и мировоззренческой доминанты эпохи) и в то же время не замыкается в рамках проявляющейся мировоззренческой системы, но, до определенного момента способствуя ее развитию, преодолевает со временем границы соответствующего мировоззренческого горизонта, становясь фактором преобразования подобной системы, перехода ее в новое качество. И если принять во внимание, что современное общество переживает новую интеллектуальную революцию, то смысл провозглашенного В. С. Степиным тезиса становится не только понятным, но и чрезвычайно важным с точки зрения функционального самоопределения современного философского сообщества, с точки зрения осознания ответственности, лежащей на плечах современных исследователей — творцов той культуры, контуры которой просвечивают сквозь пелену происходящих сегодня мировоззренческих трансформаций.

1. Петров М. К. Историко-философские исследования. М., 1996.

В. И. Мельник  
Екатеринбург

## ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА

Наслаждение от творчества несравнимо ни с каким другим. «Работая, я всегда бываю в хорошем настроении», — сказал А. П. Чехов, и, отмечал дальше, что «для того, кто испытал наслаждение творчества, все другие наслаждения уже не существуют». Чем же привлекает и завораживает людей творчество? (1, с. 110). Ответ на этот вопрос может дать только раскрытие смысла этого процесса.

В истории культуры существует несколько трактовок смысла этого понятия. Оно связывается с реализацией разных видов деятельности, таких как порождение, оформление, упорядочение, управление, подражание и т. д. Данные виды деятельности составляют основы широкого понимания смысла творчества, о котором говорил еще Платон в «Пире». «Творчество, — отмечал он, — понятие широкое. Все, что вызывает переход от небытия в бытие, — творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их — творцами» (2, с. 16).

В нашей научной литературе смысл этого понятия трактуется еще более широко, когда оно «свойственно и неживой природе и живой — до возникновения человека, и человеку, и обществу. Творчество — необходимое условие развития

материи, образования ее новых форм, вместе с возникновением которых меняются и сами формы творчества. Творчество человека — лишь одна из таких форм» (3, с. 16).

Безусловно, что по смыслу творчество предполагает процессуальные формы развития, преобразования, обновления и т. д. Но эти формы, например, в естественной природе, у животных трудно назвать творчеством. У них нет определенного субъекта творчества, а процесс природного развития есть изменение уже существующего, а не возникновение нового, несуществующего. В природе из ничего ничего не возникает, у нее нет воображения, фантазии как у человека. Действительное творчество присуще только человеку. Оно не «одна из таких форм», а особая, качественно отличная от всех других, форма творческой деятельности. Даже у человека не все формы деятельности носят творческий характер.

Уже древнегреческие философы пытались определить более узкий смысл понятия творчества. Они видели этот смысл двойственно, с одной стороны, как созидание нового, с другой — как подражание уже существующему. Первое они отдавали богам, а второе — человеку. Аристотель понимал под творчеством только сочетание уже готовой формы, хранящейся в душе, с подходящей для нее материей (4, с. 648).

Древнегреческие философы связывали процесс творчества с нравственным совершенствованием человека, продвижением его по пути к знанию, к высшему философски мудрому созерцанию мира (Сократ, Платон, Аристотель). В Средние века религиозное мировоззрение исповедовало теоцентризм, рассматривало только божественное творение мира, видело в нем волевой акт, вызывающий бытие из небытия. Августин и в человеческой личности, ее творчестве видел волю Бога, воплощаемую в исторические значимые явления.

В эпоху Возрождения творчество выступает делом не Бога, а человека, но трактуется как художественное творчество, сущность которого в отражении величия человека как такового, носителя разума и творчества. В это время возникает культ гения, интерес к самому акту творчества, которое рассматривается как деятельность человека по созданию нового в окружающей действительности и по развитию себя, своих человеческих качеств. Творчество в эту эпоху сопрягалось с принципами антропоцентризма и гуманизма, выражаемыми в основном в искусстве. Творчество понималось как субъективный процесс самосовершенствования, выражения идеалов человека в искусстве.

С развитием философской гносеологии, теории познания в немецкой классической философии смысл понятия творчества И. Кантом, Г. Гегелем связывается с формами проявления сознания, познания, мыслительной деятельности людей. Истоки творчества И. Кант видел в «способности души... воображать и рассуждать» (5, с. 333)

Воображение он рассматривал как вид чувственной интуиции, объединял ее с деятельностью рассудка, выучкой, мастерством. Творческий процесс он сводил также к иррациональному наитию, которое невозможно научно объяснить. «Гений, — отмечал он, — сам не может описать и научно показать, как он создает свое произведение; в качестве природы он дает правило; и поэтому автор произведения, которым он обязан своему гению, сам не знает, каким образом у него осу-

ществляются идеи для этого, и не в его власти произвольно или по плану придумать их и сообщить их другим в таких предписаниях, которые делали бы и других способными создавать подобные же произведения (5, с. 323–324).

Г. Гегель также утверждал первичность субъективного характера творчества. «Чтобы иметь возможность творить, исходя из своей субъективности, ... чтобы творить свободное, целое, не представляющееся ограниченным извне, — писал он, — поэт должен чувствовать себя освободившимся от практических или других пут и возвыситься над ними свободным взором, обозревающим внутреннюю и внешнюю жизнь» (6, с. 192). Художественное произведение по Гегелю, это «рожденное и возрожденное на почве духа» (7, с. 8) явление; это «роскошь духа», ибо только в искусстве дух человека может проявлять свободу (7, с. 11).

Совершенно новая тенденция в понимании смысла творчества возникает у З. Фрейда, который трактовал его как «отдачу инстинкта». Он повторяет идеи иррационализма в трактовке смысла творчества, но не как сверхъестественного, а как подсознательного процесса. Фрейд доказывал, что исходный уровень психики индивида — бессознательное, его эрогенные и тонатные комплексы, их энергия в определенных ситуациях сублимируется в творческие потенции позитивного или негативного характера. Механизм сублимации подменяет в его учении понимание сущности творчества. (8, с. 229).

В России специальное изучение проблемы творчества предприняли в начале XX века психологи и философы, группировавшиеся вокруг альманаха «Вопросы теории и психологии творчества». Один из сотрудников этого альманаха инженер и психолог П. К. Энгельмейер в 1911 г. на IV Международном конгрессе ученых прочитал доклад на тему «Опыт построения эврологии, или всеобщей теории творчества». В нем он ставил вопрос о раскрытии особенностей творчества «во всем его объеме», о том «кто творит», «как творит» и «что творится» (9) Как замечает по этому поводу Г. Л. Ермаш «идея создания эврологии тогда не суждено было осуществиться, ибо по существу, она свелась к эклектическим извлечениям из психологии, логики, языкознания, не опираясь на исследование объективных закономерностей общественного сознания и практики» (10, с. 6).

Проблемы творчества стали центральными в философии К. А. Бердяева. В одном из писем А. Белому он определяет «творчество как абсолютное оригинальное создание человеком небывалого, ... откровение самой человеческой природы» (11, с. 330). Творчество трактуется Н. А. Бердяевым в христианско-религиозном аспекте. Оно отождествляется с божьим промыслом. Человек признается субъектом творческого начала, но наделил его этой способностью Бог. Творчество, по Н. А. Бердяеву, не детерминировано наличной действительностью; в противном случае оно не было бы истинным творчеством, созданием вещей и явлений, не существующих в наличной действительности — причем не только актуально, но и потенциально, в виде некоторой, только еще намечающейся тенденции. Благодаря дару творческой свободы, человек призван привести в созданный Всевышним мир нечто такое, что не содержалось в первоначальном божественном замысле. Творческая способность личности по сути своей ограничивается божественным предвидением — таково следствие этих бердяевских рассуждений. Бог не знает и не хочет знать заранее, во что выльется творческая деятельность человека и чело-

человечества. Творчество неотрывно от свободы. Оно не есть требование и право человека, а есть требование Бога от человека. Творческая свобода, свободная мощь открывать себя в творчестве заложена в человеке как печать его богоподобия, как знак образа Творца — такова теургическая лексика Н. А. Бердяева (11, с. 330).

Видя смысл творчества человека в “божьем промысле”, в прорыве в мир иной через уродства «мира сего», Н. А. Бердяев таким образом мистифицирует данный процесс, придает ему иррациональный характер, содержащийся и в самом процессе творчества и в его целевом назначении.

Реально взглянуть на процесс творчества в основном делают попытки наши современные философы. Они связывают творчество с отражательной способностью сознания человека и с деятельностью, порождающей нечто качественно новое, никогда ранее не бывшее (12, с. 670), или создающей качественно новые материальные и духовные ценности (13, с. 190). А. Д. Александров отмечает, что творчество есть специфическая видовая особенность человека, самым существенным образом отличающая его от животного мира. Именно способность к творчеству, то есть к созданию некоего принципиально нового качества, выделяет человека из природы, противопоставляет его природе и выступает источником труда, сознания, культуры, — всей той «второй природы», которую человек «надстраивает» над естественно-природными условиями своего бытия. Все остальные особенности человека — от труда до языка и мышления — имеют своим основанием творчество и поэтому именно оно является самой основной из существенных черт человека, определяющей все другие его отличительные черты (14). В этой характеристике природы человеческого творчества А. Д. Александров прав, озвучивая фактически марксистскую позицию. Однако он преувеличивает, абсолютизирует процесс творчества, когда решительно возражает против принципиального разделения видов деятельности на творческие (креативные) и нетворческие (репродуктивные). Здесь опять видится широкий смысл понятия творчества. Однако, если посмотреть на примитивные виды ручного труда (землекопа, крестьянина, грузчика и т. д.), то сразу обнаруживается некорректность данной точки зрения.

Основной смысл понятия творчества не в любой деятельности, а в особой деятельности по созданию нового предмета, явления, процесса. Данная деятельность и ее результат приобретают иной характер, чем обычная репродуктивная деятельность людей. В самой творческой деятельности в настоящее время исследователи выделяют несколько уровней творчества: продуктивно-репродуктивный, генеративный и конструктивно-инновативный (15, с. 72–74). Первый уровень не соответствует полностью понятию творчества в его истинном значении. «Второй и особенно третий уровни отвечают смыслу этого понятия и процесса. Второй уровень реализуется в шедеврах ремесленного труда, в фольклоре, изысканной литературной речи, технических решениях типа рационализаторских предложений. Можно назвать это творчеством в пределах традиции... На третьем уровне совершаются фундаментальные научные открытия, появляются технические решения типа изобретений, создаются классические произведения искусства, выдвигаются религиозные доктрины и т. д. Причем в такого рода объективациях субъект творчества присутствует как уникальная личность и как представитель всего человечества» (16, с. 83).

Как видно, творческая деятельность может различаться по своей интенсивности и результативности, ибо одно дело, когда совершенствуется, рационализируется работа станка, и другое, когда создается новое изделие — ракета, космический спутник. Но и первый, и второй примеры и даже пример модельера, создающего новый фасон платья, свидетельствуют о творческом процессе. Здесь следует сказать еще об одном противоречии в позиции А. Д. Александрова, который считает, что творчество присуще только духовной деятельности, а материальной нет (14). Следует напомнить: разве изобретатель новой машины не является ее творцом?

Потребность в творчестве, способности к нему у людей реализуются не спонтанно и произвольно, а имеют определенные источники. Древние греки говорили о рационально-этических источниках осуществления человеческого творчества. Это мнение с различными вариациями и дополнениями о рациональных или иррациональных, а также религиозных источниках творчества находит признание у многих исследователей по сей день. Вместе с этой тенденцией, начиная с марксизма, утверждается другая позиция в понимании процесса творчества — это его целостно человеческая сущность и связанные с ней антропосоциокультурные источники. «Творчество, — отмечает В. И. Петрушин, — деятельность человека, направленная на создание какого-либо нового оригинального продукта в сфере идей, науки, искусства, а также в сфере производства и организации» (17, с. 3). «Имеющиеся в литературе определения творчества, хотя и значительно разнятся, — пишет В. В. Шаронов, — тем не менее позволяют выделить некие общие его основания. Это прежде всего качественная новизна конечного продукта творческого акта. Во-вторых, непосредственное отсутствие этого качества в исходных предпосылках творчества. В-третьих, нельзя не видеть, что любой творческий акт содержит в себе интеллектуальный поиск, есть продукт своеобразной игры внутренних интеллектуальных сил субъекта творчества» (18, с. 132).

Выделение названных особенностей творчества: нового продукта, качественной его новизны, интеллектуального поиска, игры внутренних интеллектуальных сил отражает довольно полную характеристику этого процесса. Но раскрывают ли они сущность творчества, когда оно сводится к «игре внутренних интеллектуальных сил», или трактуется тем же автором, как «один из важнейших путей /каналов/ выхода игры за свои собственные пределы в мир внешней продуктивной результативности человеческой деятельности» (18, с. 128). И. Я. Лойфман видит в творчестве свободную деятельность, генерирующую с помощью конечного числа элементов и правил разнообразные объективации (текст, чертеж, изделие и т. д.)» (16, с. 82). В этом определении творчества тоже есть недостаток, ибо оно как деятельность, генерируется не столько творческими способностями человека, сколько его детерминантами: обобщенными схемами формотворчества — канонами и стандартами, парадигмами и категориальными структурами, мировоззренческими формами и архетипами культуры. (16, с. 83).

Все обозначенные названными авторами особенности и детерминанты творчества, конечно, включаются в его процесс, но, еще раз повторяем, не выражают его сущность. Творчество не является самопроизвольной деятельностью, а вызывается социокультурной деятельностью человека. К творчеству, как показывает историческая практика, побуждают человека не столько разум, любопытство,



успех, соревнование, поиск и т. п., сколько его потребности — эти глубинные основы и источники воспроизводства и развития его жизнедеятельности. Беспрепятственное удовлетворение людьми своих потребностей мало или совсем не активизирует их творчество. Только исчезновение этих условий или неудовлетворенность ими пробуждает в людях тягу к творческому поиску, обновлению этих условий. «...Обстоятельства, — отмечали классики марксизма, — в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства» (19, с. 37). Если обстоятельства не удовлетворяют людей, они изменяют их, создают новые. Следовательно, возникающие противоречия между потребностями и условиями их удовлетворения выступают исходными источниками человеческого творчества. Все духовные и чувственные формы, включающиеся в стимулирование и реализацию творчества, возникают и реализуются как формы отражения и выражения этих противоречий в жизни и отношениях людей.

Система данных противоречий бесконечна. Это не только противоречия между потребностями и условиями их удовлетворения, но и между условиями бытия и социокультурными ценностями людей, между их привычками и любознательностью, между ретроgrадами (бюрократами, консерваторами) и личностями, ищущими, волнуемыми, страдающими и думающими. Многообразные противоречия во всех их проявлениях между разными сторонами в разных сферах жизни, вне человека и в самом человеке выступают первоначальным, субстанциальным источником человеческого творчества. Это аксиома, выраженная сначала в диалектике древнегреческих философов, а позднее систематизированная великим Гегелем в диалектическом законе единства и борьбы противоположностей.

Творчество проявляется разными людьми, но более адекватно его сущность реализуется в творчестве талантливых, а тем более гениальных людей. Истинно творческих личностей в обществе бывает не так уж много, но ими, как провозгласил М. Горький «расцветает жизнь». Развитие общества, отмечал выдающийся историк А. Тойнби, осуществляется благодаря «порывам гениев, которым приходится преодолевать инертность или открытую враждебность социального окружения. В итоге рост цивилизации все-таки следует рассматривать как дело творческих личностей и творческих меньшинств» (20, с. 251–252).

Рассмотренные противоречия — это глубинные социокультурные основы и источники творчества. Они не прямо и непосредственно порождают его, а через активизацию творческих способностей. О роли творческих способностей в творчестве в научной литературе говорится мало, потому что не разработано само понятие данных способностей. Они даже не включаются в определение понятия творчества. В то время как именно творческие способности индивидов придают созидательной деятельности творческий характер.

Рассмотренные исходные объективные источники творчества и основополагающие составные части, и стимуляторы его как продукта деятельности целостного человека позволяют дать ему следующее определение. Творчество — это специфическая поисково-моделирующая деятельность, побуждаемая противоречиями жизни и требованиями самореализации индивидов, опредмечиваемая и направляемая их творческими способностями либо на обновление уже существующих предметов и явлений, либо на создание новых, еще не существующих.



Творчество как деятельность индивида или группы людей имеет свои собственные проблемные ситуации, правила, которые выходят за рамки данного определения, но необходимы для его осуществления. Одним из исходных таких правил, устоявшихся требований выступает необходимость общественного признания и значения создаваемого нового.

Новое может служить не только его творцу. Оно получает признание только в обществе. Только опредмечиваясь в общественные формы и получая статус общезначимости, полезности для общества, людей, их практической жизнедеятельности, процесс творчества выступает общепризнанным процессом создания нового. Исходными критериями творчества являются не только новизна, но и общественное признание, практическая значимость нового. Получая статус общезначимого, новое выступает источником обновления людей, общества, социально-исторического прогресса человечества.

1. Русские писатели о литературном труде [Текст]. Л., 1955.
2. Платон Пир [Текст] / Платон. Соч. в 3 т. Т. 2. М., 1970.
3. Пономарев Я. А. Психология творчества [Текст] / Я. А. Пономарев. М., 1976.
4. Аристотель. Поэтика [1448b] [Текст] / Аристотель: собр. соч. в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4.
5. Кант И. // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966, Т. 5.
6. Гегель. Лекции по эстетике [Текст] / Г. В. Ф. Гегель. Соч., Т. XIV. СОЦЭГИЗ 1958.
7. Гегель Г. В. Ф. Эстетика [Текст] / Г. В. Ф. Гегель Эстетика в 4-х Т. Т. 1. М.: Мысль. 1968.
8. Фрейд. М., 1925.
9. Энгельмейер П. Эволюция, или всеобщая теория творчества [Текст] П. Энгельмейер. Вопросы теории и психологии творчества. Т. 5. Харьков. 1914.
10. Ермаш Г. Л. Творческая природа искусства [Текст] / Г. Л. Ермаш. М.: Искусство. 1977.
11. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества [Текст] / Н. А. Бердяев. М., 1989.
12. Филосовский энциклопедический словарь [Текст]. М.: Советская энциклопедия. 1983.
13. Алексеев. А. В., Панин А. В. Теория познания и диалектика [Текст] / П. В. Алексеев, А. В. Панин. Учеб. пособие для вузов. М.: Высш. шк. 1991.
14. Александров А. Д. Творческая сущность человека [Текст] / А. Д. Александров // Человек в зеркале наук. СПб., 1993.
15. Витаньи И. Общество, культура, социология [Текст] / И. Витаньи. М., 1984.
16. Лойфман И. Я. Культура как плодотворное существование. Лекция 5 [Текст] / И. Я. Лойфман // Двадцать лекций по философии. Екатеринбург, 2001.
17. Петрушкин В. И. Психология и педагогика художественного творчества [Текст] / В. И. Петрушкин. Учебное пособие для вузов. 2-е изд. М.: Академический проект; Гауде-маус. 2008.
18. Шаронов В. В. Основы социальной антропологии [Текст] / В. В. Шаронов. СПб.: «Лань». 1997.
19. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 3.
20. Тойнби А. Постижение истории [Текст] / А. Тойнби. М.: Прогресс. 1991.

## РЕЛИГИЯ И ПРОБЛЕМА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СТАНОВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

«Что есть человек, что Ты помнишь его?» (Пс. 8; 5) — таким вопросом задавался еще древний псалмопевец, взирая на необъятность Вселенной. Человек — тайна для самого себя. Кто я? Какова цель моего существования? Какова причина и цель моей земной жизни, этого странствования, краткого в сравнении с вечностью и утомительного в отношении к самому себе? Эти вопросы рано или поздно задает себе всякий человек, когда начинает искать смысл жизни, смысл, который, по выражению одного сербского религиозного мыслителя, «был бы более логичным, чем у моли» [5, 24]. Только ответив на эти вопросы можно решить проблему духовно-нравственного становления человека.

По мнению В. И. Слободчикова, одна из современных тенденций «связана с порабощением внутренней жизни, всего сознания человека материальными, телесными, плотскими потребностями... Идет активная попытка превратить потребности, прежде всего плотские потребности, часто в извращенной форме, в ведущий мотив поведения» [6, 31]. В человеке, можно сказать притупляется ощущение бессмертия. И как результат, в современной культуре начинает доминировать тема смерти. Она проявляется в наслаждении сценами насилия, наполняющими современный кинематограф и телеэкраны, в романтизации смерти популярными молодежными субкультурами, в потере смысла и жизни, и как результат в росте самоубийств в благополучном и обеспеченном европейском обществе.

Если человека мыслить лишь как телесное существо, неотделимое по своей метафизической сущности от животного мира, то придется приравнять его к животным и в морали. Тогда лишаются абсолютной ценности нравственные принципы, по которым живет человеческое общество, расплываются границы между добром и злом, и оправданным становится любое преступление, любой порок, если он достаточно широко распространяется и становится нормой для большой группы людей. Так в Голландии, например, одна из политических партий требует отмены уголовного преследования за педофилию, и кто знает, может со временем обезумевшее человечество, признавшее право на убийство неродившихся младенцев, признает и это нравственное извращение нормальным проявлением сексуальности.

Итак, сведение человека к телесности, лишает смысла его существование как человека разумного, погружает его в стихию порабощения материей, приводит к нравственной деградации и культу смерти как естественному исходу потерявшей свой высший смысл цивилизации. Поэтому одной из актуальнейших проблем становится поиск духовного начала в человеке.

На протяжении всей истории бытия человека эту проблему пыталась решать религия. Так, В. В. Зеньковский, указывая на приоритет духовного начала в че-

ловеке, подразумевает под ним «неутомимое искание Бесконечности» [3, 150]. И нужно сказать, что понятие «духовность», «духовный», связывают с религией практически все этимологические словари.

Религия как явление, присущее человеческому обществу на протяжении всей его истории и охватывающее до настоящего времени подавляющую часть населения земного шара, оказывается, тем не менее, областью, мало понятной для очень многих людей. Поэтому вопрос о том, что составляет существо религии, требует особого рассмотрения.

Происхождение слова «религия» (Цицерон, Лактанций, Аврелий Августин) указывает на два основных его значения: *соединение* и *благоговение*, — которые говорят о религии как о таинственном духовном союзе, живом, благоговейном единении человека с Богом. В христианстве это единение на общечеловеческом уровне достигнуто в Богочеловеческой Личности Иисуса Христа, а на индивидуальном уровне достигается через целожизненный процесс духовного совершенствования.

Религия имеет две стороны: внешнюю — как она представляется постороннему наблюдателю, и внутреннюю, которая открывается верующему, живущему в соответствии с духовными и нравственными принципами данной религии.

С внешней стороны, религия представляет собой, прежде всего, мировоззрение, включающее в себя ряд положений (истин), без которых (хотя бы без одного из них) она теряет самое себя. Религиозное мировоззрение всегда имеет общественный характер и выражает себя в более или менее развитой организации (церкви) с определенной структурой, моралью, правилами жизни своих последователей, культом и т. д.

С внутренней стороны, религия — это непосредственное переживание Бога. Для действительно, а не номинально, верующего она открывает особый духовный мир, Бога и такое бесконечно богатое многообразие духовных переживаний, которые другому человеку (хотя бы и прекрасно знающему внешнюю сторону религии) словами передать его невозможно. С. Н. Булгаков в таких словах выразил эту мысль: «Итак, в самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом». Однако «религиозное переживание удостоверяет человека в реальности иного, Божественного мира не тем, что доказывает его существование... но тем, что... ему его показывает. На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, который реально на своей жизненной дороге встретился с Божеством, кого настигло Оно, на кого излилось преобладающая Своей силой. Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью... Жизнь святых, подвижников, пророков, основателей религий и живые памятники религии: письменность, культ, обычай... — вот что, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование» [1, 12]. Таким образом, было бы ошибкой противопоставлять в религии ее объективное содержание и то субъективное религиозное чувство, которое составляет существо религиозной жизни. В этом

живом религиозном чувстве, по мысли В. С. Соловьева, осуществляется тройкое отношение к действительности божества: 1) ощущение собственного несовершенства, самоосуждение, неодобрение наличной действительности, противоположности божеству; 2) осознание высшего идеала, как другой действительности или как истинносущего; 3) целеполагание жизни в достижении «Божиего подобию» или иначе говоря, в совершенствовании по образу этого высшего идеала [7, 195–197].

Этот высший идеал указывает своим последователям основатель христианства Богочеловек Иисус Христос: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5; 48). Поэтому в христианстве богоуподобление является центральной идеей, стержнем вокруг которого формируется вся его догматическая система. Именно ради осуществления этой идеи, с точки зрения христианского богословия, произошло воплощение Бога в человеческой природе, или как это лаконично выражали святые отцы христианской церкви: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». По мысли И. А. Ильина человек лишь тогда идет верным путем к Богу, когда он свободно и целно любит Совершенство [4, 96–97]. Но эта любовь к Совершенству не есть пустая мечта — это целожизненный процесс, направленный на прояснение Образа Божия в человеке, явление Его миру посредством духовно-нравственного совершенствования человека в добродетели, в святости, иначе говоря — спасение.

Но христианство есть не только спасение человечества, но и некое откровение о человеке. Христианство, по словам В. В. Зеньковского, больше знает о человеке, больше верит в него, глубже понимает его, чем философия просвещения [3, 17]. Христианство есть откровение, которое дано человеку свыше не для того, чтобы «как-нибудь» перебиться в этой жизни, но для того, чтобы с любовью нести свой жизненный крест.

Христианство говорит, что человек причастен двум мирам — материальному и духовному. Духовно-нравственное самоопределение человека как личности предполагает переход от мира материального к миру духовному, от мира реально-го к миру идеальному, от мира чувственного к миру сверхчувственному. Реальный мир — чувственно воспринимаемый, очевидный, присутствующий как данность, но в то же время в биографических рамках каждой отдельной личности — это мир уходящий. Идеальный мир — умопостигаемый, воспринимаемый как заданность и в то же время ожидаемый и грядущий. Смысл свободы заключается в возможности нравственной ориентации по отношению к реальному и идеальному мирам — в том, что нравственная ориентация человека в каждый отдельный момент временной жизни и в последний завершающий ее момент определяет его судьбу в вечности.

Материальный мир сам по себе не является злом, но он таит в себе соблазн, ведущий ко злу. Проявление зла в человеке связано с инертностью человеческого существования, поэтому задача духовно-нравственного становления человеческой личности предполагает преодоление инертности и достижение нравственного совершенства. Ориентация человека на реальный, чувственный мир имеет тенденцию к застою и падению. Ориентация личности на идеальное самоопределение как стремление к полноте самореализации в Боге открывает

путь для полной и совершенной свободы, ибо «где Дух Господень, там свобода» (2Кор. 3, 17).

Как отмечал в своих работах В. В. Зеньковский, дар свободы связан с образом Божиим, пребывающем в человеке [2, 53]. Поэтому свобода в натуральном порядке дана каждому. Однако она не имеет самого ценного — внутренней связи с добром. Свобода человека есть *свобода и к добру, и к злу*, она есть *самоопределение личности* по отношению к этим понятиям. Смысл нравственного самоопределения человека заключается в свободном преодолении греха и в обращении к добродетели. Преступая границы нравственно недозволенного, человек теряет дар духовной свободы и становится рабом страстей. Любая ошибка в нравственном выборе, осуществляемом на протяжении всей человеческой жизни, ведет к утрате духовной свободы. При этом ошибка в выборе должна пониматься в собственном смысле как грех, а утрата духовной свободы должна расцениваться как его следствие. Стремление человека к нравственному самоопределению означает выбор одного из двух возможных путей: либо погружение в стихию страстей, беспечности и безответственности, порабащающих, опустошающих, томящих и разрушающих личность, либо обращение к вере во Христа, преображающей и обновляющей человека, дающей оправдание и смысл процессу его свободного становления.

Таким образом, религия, понимаемая как процесс совершенствования личности в ее устремленности к Абсолютному Идеалу, дает человеку воспитание к свободе как ответственному выбору в области нравственно-должного и духовно-совершенного, что составляет основу духовно-нравственного становления человека в пространстве культуры и своего времени.

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994.
2. Зеньковский В. В. Педагогика. Клин, 2004.
3. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. 224 с.
4. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.
5. Иустин (Попович), архим. Философские пропасти. М, 2004
6. Слободчиков В. И. Антропологический кризис в современной европейской культуре. Кризис человеческого в человеке // Просветитель. 2008 № 3.
7. Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 8. Брюссель, 1966.

А. В. Осинцев  
Екатеринбург

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МИФА О ВОЗНИКНОВЕНИИ ВСЕЛЕННОЙ

Миф, по причине того, что представляет собой одну из бытийных форм, входит в круг объектов философской рефлексии. Однако значит ли это только, что миф, как и всякий вид опыта, характеризуется определенной онтологической структурой содержащейся в нем предметности, или же он сам в каком-то смысле, и по

крайней мере в некоторой своей части может являться учением о бытии? Применительно к вопросу онтологического статуса мифа, многообразие путей, которые избирала исследовательская мысль, в наиболее общем виде можно представить в виде трех кардинальных направлений. Предложенное разграничение несколько условно, так как в реальности идеи большинства исследователей относительно мифа характеризуются, в этом смысле, некоторой степенью эклектичности.

К первому направлению, восходящему, по крайней мере к Ксенофану Колонскому, относятся представления, согласно которым, за мифом не признается никакой иной реальности, никакого иного бытия за исключением того, что миф сам есть фрагмент человеческого бытия в мире, таким образом, что миф, в лучшем случае, оказывается не более чем искаженным отражением, ошибочным истолкованием некоторых аспектов реальности: психической, социальной, экономической, экологической, исторической и т. п. В таком ключе понимался миф М. Мюллером, увидевшем в нем продукт своеобразной «болезни» развития примитивного языка, плод символизма, следствие примитивной умственной аберрации. Подобным образом виделся миф представителями «солнечно-метеорологического» направления, полагавшим, что он есть не более чем наивная персонификация астрономических и атмосферных явлений. В представлении У. Робертсона-Смита, миф, в сущности, так же выступал как наивная рационализация, но уже относительно реальности ритуала. В определенной мере сюда же можно отнести воззрения Э. Б. Тайлора и Д. Д. Фрэзера, а так же современных приверженцев когнитивного подхода.

Второе направление составляют теории, пусть далеко не всегда говорящие прямо об онтологическом статусе мифа, но понимающие миф как самостоятельную реальность, как нечто, обладающее своим собственным бытием с присущими ему законами. Таково было мнение Веселовского, Кассирера, Лосева, соглашавшихся в том, что миф представляет собой универсальное свойство человеческого сознания. Миф как психическая реальность исследовался В. Вундтом, З. Фрейдом, К. Г. Юнгом. В определенной мере, это относится и к К. Леви-Стросу, который подчеркивал, что изучаемые им мифологические структуры — структуры в представлении, и единственная реальность в которой они существуют — реальность ментальная.

Третье направление видит в мифе черты философской рефлексии, более того, онтологический характер мифических космогоний. Миф здесь — нечто большее, нежели только форма организации информации, он — приближение к истине, предельной истине — истине о мире, о сущем и том, что за его пределом. Если в силу аллегорической формы, избранной Эмпедоклом, трудно судить об истинном отношении его онтологической концепции к используемым в ней именам богов, то, можно сказать с уверенностью, что учение о бытии Демокрита воспроизводит мифологическую идею о земле, носившейся первоначально в пространстве и остановившейся после того как она сгустилась и стала тяжелее. В онтологическом свете взирали на миф представители немецкой классической философии. Однако онтология мифа здесь все же имела специфический характер. Для Г. В. Ф. Гегеля миф обретал онтологическую окраску и истинность, по большому счету, лишь в силу того, что представлял одну из необходимых ступеней развития абсолютного

духа, приближения к истине. Для Ф. В. Й. Шеллинга, онтологичность мифа соотнесена с его (Шеллинга) представлениями относительно основания бытия — идентичности и недифференцированности субъекта и объекта, бесконечного и конечного. И миф, согласно Шеллингу, есть не что иное, как «универсум в своем абсолютном облике», «истинный универсум в себе». Однако для него, так же как и для И. В. Гёте, видевшего в мифе специфический способ отражения глубинного единства мира, мифологическая истина о бытии была, истиной художественного вымысла. По-видимому, первым, кто действительно обратился к исследованию мифа, как формы выражения древнего онтологического учения о бытии, и уже только в середине XX в. стал М. Элиаде. Именно он попытался выявить параметры такого учения, позволяющие говорить о его онтологической проблематике, эквиваленты терминологии — то, что, пусть в самых общих, но вместе с тем, и основных чертах могло выражать те же смыслы, что и онтологические термины, привычные европейской философской мысли, а с другой стороны, ее специфические особенности. Но что подталкивает нас к тому, чтобы относиться серьезно к идее о мифе как о неком знании о бытии? По замечанию М. Д. Ахундова, В концептуальном отношении складывается парадоксальное впечатление, что почти все фундаментальные представления о пространстве и времени уже давно созданы нашими далекими предшественниками. Более того, идеи эволюции, происхождения и родства видов, представление о зарождении жизни в воде или прибытии ее из космоса, как и инфляционная концепция вселенной — мифологические.

Как справедливо полагал М. Элиаде, мифологические представления о бытии в наиболее сконцентрированном виде представлены в космогонических мифах. И прежде всего, космогонический миф говорит о представлениях, которые, в рамках традиционной европейской онтологии, представлены категориями: бытие/ничто и вечность/время. Это основополагающие смыслы и для архаической онтологии, и, как разъясняет Э. Кассирер, пространство и время — структура, в которую вмещается вся реальность: вне условий пространства и времени мы не можем познать ни один реальный предмет.

Поскольку мифологическое представление о бытии предполагает возможность наличия состояния «до» бытия в его специфически организованном виде. Космогонический миф показывает, что представления об онтологической оппозиции бытие/небытие, понимаемой как полная противоположность бытию, в явной форме почти не установимы. Представления о чем-то, стоящем за пределами упорядоченного и неупорядоченного (*sat* и *asat* в ведической традиции), слишком расплывчаты, чтобы говорить о понимании их именно как «небытия»: для мифа сложно доказать наличие идеи чистого бытия или его тождества чистого ничто.

То же, что относится к сфере *sat* и *asat*, «космоса» и «хаоса», — это, скорее, представления, о различных сторонах, формах бытия. Нужно лишь учитывать при такой формулировке, что внимание в мифе приковывается не к «бытийности» самой по себе, а к тому, что составляет эти «формы». Иными словами, «хаос» или *asat* — неструктурированное пространство, иноформализованная (но не неформализованная) материя есть та некая условно называемая «бесформенной» форма, из которой затем порождается пространство вселенной. Здесь действи-

тельно сложно говорить о бесформенности в некоем абсолютном виде. Состояние *asat* — это все же скорее некое состояние форм, но формы эти не упорядочены или сокрыты. И в результате, те из них, что сокрыты (сокрытые в горе коровы и зори), словно бы не существуют (не проявлены в реальности), те же, что не сокрыты, существуют разрозненно, сами по себе и, в некотором смысле, сами для себя: мир без сторон света, «верха» и «низа», точки опоры, мир, в котором господствуют хтонические существа, не дающие проявиться ни свету, ни животному, ни человеческому.

Исследователи традиционно понимают «хаос» как потенциальный «космос». Однако из понимания «хаоса» как потенции «космоса», не следует выводить стремления «хаоса» стать «космосом» — перейти из состояния потенциальных возможностей к их воплощению, от потенции — к реальности. Это особенно хорошо прослеживается в той части космогонических мифов, что включает в себя миф об убийстве змея. Как было установлено Ф. Б. Я. Кёйпером, змей здесь, помимо прочего, является персонификацией сил сопротивления — сил, которые противостоят «космизации», воплощению — сил, которые стремятся к сохранению, а не к выходу из состояния потенциальности, накопления энергии и богатств.

Состояние, в котором пребывает мир и хтонические существа, то есть состояние не совершенно неоформленного, но неструктурированного мира, отчасти персонифицированного водами, отчасти — их порождением весьма похоже на то, что у Флоренского называется состоянием «самотождества». Состоянием, в котором «Я» тождественно «я» и не желает развиваться — состоянием, губительным для субъекта жизни, которое должно быть преодолено. Таким образом, состояние мира «до» и «вне» творения, вместо небытия, представляет собой, скорее некое «инобытие», замкнутое на самом себе. Мир, созданный для человека, а именно он только и может характеризоваться как «космос», возникает лишь с убийством змея и прорастанием древа. Именно тогда мир получает структуру, и тогда же мир, а не змей, обретает необходимые для жизни блага.

В аспекте категорий времени и вечности это состояние до творения лучше всего характеризуется как вечность в аспекте безвременья, тогда как с момента структурирования начинается ход времени. Однако время это, в некотором смысле, может быть сопоставимо с вечностью, при том, что сама вечность изменяет характер превращается в бесконечную цикличность, в которой, в конечном счете, представлены через повторение все элементы цикличного времени и, в некоторой мере, они становятся не последовательно диахронными, а таковыми, какие могут быть приравнены к синхронным, в силу указанного повторения.

Мифическое время Элиаде характеризует как «вневременное время, мгновение, лишенное длительности, — именно такое, как некоторые мистики и философы представляют себе Вечность». Здесь мы, видимо, подходим к проблеме сущности вечности, а именно, что вечность понятие не временное, а структурно-информационное. Однако, даже если это действительно так, то мифологические тексты мало что говорят об этом более или менее отчетливо и мы не рискуем пока продолжать разговор об этом.

Мы можем говорить лишь о том, что время в мифе начинается только тогда, когда появляется то, что способно его задавать и воспринимать, то есть жизнь.



Мифологическая онтология не относит хтонических тварей, таких как демоны Шушна, Хаххима, змеи Вритра, Асаг, Иллуянка, в полной мере, к миру живого. Они, казалось бы, наделенные обликом животным, более того, обликом, который часто связывается с идеей плодородия, как начала жизни, в исследуемой группе мифов, противостоят этой жизни, а их «плодородие» есть не более, чем простая потенция «всего». И их основная черта — инертность — стремление сохранить это бытие в себе и для себя, эту инобытийность или, может быть, «метабытийность», враждебную живым формам.

М. Элиаде указывает на два аспекта времени, знакомого человеку традиционных обществ: время мифическое — священное и цикличное, и профанное — обыденное и становящееся. Нужно, однако же, отметить, что мифологическая онтология вовсе не исключает становления. Как отмечает Э. Эванс-Притчард, представления о длящемся времени есть и у архаических обществ, например, проявляющееся в структурах родства, хотя это время и не увязано со счетом лет и не становится в полном смысле историческим. Конечно, в терминологии Элиаде, это можно было бы свести ко времени «профанному». Однако и «мифологическое» время, или точнее «эпоха творения», так же есть становление. Космогонический миф описывает не что иное, как последовательные этапы становления мироздания, хотя моменты трансформации и предельно сжаты.

1. *Хюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 14.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. Т. 1. М.: Искусство, 1968. С. 210.
3. *Шеллинг Ф.* Философия искусства. М.: «Мысль», 1966. С. 105.
4. *Гёте И. В.* Винкельман и его время // Гёте И. В. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. Об искусстве и литературе. М.: Художественная литература, 1980. С. 163, 164.
5. *Ахундов М. Д.* Пространство и время: от мифа к науке // Природа. 1985. № 8. С. 53, 54.
6. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 196.
7. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. Собр. соч. В 2-х т. М., 1990. Т. 1. С. 177, 178.
8. *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М.: Ладомир, 2000. С. 161.
9. *Эванс-Притчард Э. Э.* Нуэры. М.: «Наука», 1986. С. 98.

Е. В. Пашинцев  
Челябинск

## О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОСНОВАНИЯХ КЛАССИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

На стыке двух тысячелетий человечество столкнулось с нестандартной для философского анализа социокультурной ситуацией, в рамках которой современное общественное бытие способно развиваться только за счет собственных символических ресурсов общественного сознания. Это означает, что мировая цивилизация исчерпала свой главный исторический ресурс — возможность стихий-

ного, т. е. «естественноисторического» способа развития. В связи с кардинальным изменением социальной онтологии обнажились гносеологические корни классической рефлексии и прежде всего — в сфере социологического знания. Анализ критического состояния современного социологической науки показывает: «Созданная созерцательной эпистемологией научная рациональность является формой, не достаточной для общественных наук, и особенно для социологии» (Хелена Козакевич. Реализм и социология: вышла ли социология из кризиса? // СОЦИО-ЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. С. 184).

Основным источником затянувшегося мировоззренческого кризиса является *отчужденное* отношение институционализированного мышления к творческой активности человеческого Духа. В предельно абстрактной форме это гносеологическое отчуждение зафиксировано в постановке «великого основного вопроса философии» — вопроса об отношении мышления к бытию. В самом деле, когда мы в логически рафинированной форме противопоставляем обе эти реальности, сама собой возникает убежденность в том, что мышление не может обладать бытием, т. е. достоинством действительности, а бытие принципиально отделено от творческой активности мышления. Вот как эту мировоззренческую норму зафиксировали классики марксизма в своей совместной работе под названием «Немецкая идеология»: «Сознание... никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием..., а бытие людей есть реальный процесс их жизни» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 25). И далее, определяя свое отношение к «морали, религии, метафизике и прочим видам идеологии», классики высказались еще более определенно: «У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления» (Там же).

Посмотрим, каким образом эта мировоззренческая норма вплетается в ткань современного социального мышления, в имманентную логику экономического детерминизма. Первая эзотерическая ступень, на которую опирается «обделенное» материальными благами массовое сознание, — это «аксиоматическая» вера в то, что материальное в качестве объективной реальности существует независимо от сознания. И это несмотря на то, что современного человека окружает огромное количество материальных объектов, несущих на себе печать ремесленного, технического или художественного творчества. Вторая логическая ступень, следующая за первой, — это убежденность в том, что экономика первичнее политики потому, что она находится ближе к материальному производству. На самом деле в современную эпоху «ближе» к материальному производству находится не экономика, а экономическая политика государства и наиболее крупных монополий. Вот что писал по этому поводу американский социолог Н. Бирнбаум: «Упорство сторонников абсурдной идеологии свободного предпринимательства в Соединенных Штатах не должно ослеплять нас настолько, чтобы мы не смогли заметить столь очевидного в нашем обществе сращения государства и экономики» (Бирнбаум Н. Кризис в марксистской социологии // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1994. С. 95). Третья ступень, на которую опирается социализированное мышление, замыкает логический круг, сливаясь с первой сту-

пенью, а именно: материальное производство обуславливает первичный характер экономики потому, что само оно связано, в конечном счете, с преобразованием природы, которая в еще большей степени независима от человеческого сознания. Как видим, за всеми перечисленными оболочками экономически детерминированного мышления скрывается фундаментальная философская проблема отношения мышления к бытию.

Из констатации данного факта отнюдь не следует фантастическая мысль о том, что ответственной за феномен гносеологического отчуждения является фундаментальная философская абстракция. На самом деле в основе широко распространенной гносеологической иллюзии лежит застывшая мировоззренческая норма, требующая рассматривать человеческое мышление исключительно как *отражение* действительности. В интересах объективности следует отметить: уже в методологическом пространстве классической рефлексии появляется возможность выйти за пределы гносеологического принципа отражения. В качестве примера сошлемся на известное высказывание В. И. Ленина, сделанное им при конспектировании гегелевской «Науки логики», а именно: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его» (Ленин В. И. Философские тетради // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. М., 1977. С. 194). Не вдаваясь в тонкости чисто гносеологического анализа проблемы, попробуем проанализировать концептуальную новизну данного высказывания средствами формальной логики. Итак, зададим себе вопрос: мышление человека *отражает* или *творит* объективный мир? Если оно отражает мир, то уже не в состоянии творить его. А если мышление творит объективный мир, то оно уже не может отражать его, поскольку творчество предполагает выход за пределы информационных возможностей окружающего мира. Именно так философски образованный вождь российского пролетариата понимал феномен творчества: «мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием изменяет его» (Там же. С. 195).

Опыт формально-логического разрешения диалектических противоречий показывает: между двумя «несовместимыми» полюсами антиномии обязательно должно быть устойчивое, промежуточное звено. Таким устойчивым звеном в истории мировой культуры является гносеологическая ситуация, при которой мышление и бытие *взаимно* отражают друг друга. С одной стороны, бытие в рамках человеческой предыстории заранее определяет масштаб предстоящей человеческой деятельности, с другой стороны, творческая активность мышления раздвигает границы бытия, поскольку творчество подчиняется своим собственным законам. Для материалистически воспитанного сознания необычайно ценной является мысль Н. А. Бердяева о том, что «творческий акт человека не может целиком определяться материалом, который дает мир, в нем есть новизна, не детерминированная извне миром» (Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: «КНИГА», 1991. С. 213-214). Но там, где мышление отражает бытие, а бытие отражает мышление, там категория отражения уже не работает, ей на смену приходит более адекватный в этой ситуации принцип гносеологического *взаимодействия*. Что касается диалектического анализа исходной философской антиномии, то здесь, следуя за Гегелем, мы обязаны признать: в эфире чистой логики две рафинированные абстракции — мышление и бытие — не

могут, будучи соотнесенными, не обмениваться свойствами друг друга. Поэтому вместо формально «чистого» мышления и «чистого» бытия на поверхность рефлектирующего сознания всплывают более конкретные абстракции — идея бытия и бытие идеи (бытие мышления). Именно в этой гносеологической ипостаси, т. е. в качестве *бытия мышления*, человеческая мысль и может на равных взаимодействовать с социальным или природным бытием. Современный социально-философский анализ позволяет разглядеть за философской абстракцией, именуемой «бытие мышления», ее реальную социальную основу — «структуры духовного производства в качестве посредующего звена между историей мышления и историей общества» (*Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии//Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука, 1972. С. 35). Остается лишь добавить: четкая формулировка «основного вопроса философии» классиками марксизма позволяет сегодня использовать этот универсальный гносеологический инструмент для анализа предельно общей исторической динамики мировой культуры. В результате мы получаем следующую культурно-историческую схему, которая является фрагментом специального философского исследования (См.: *Пашинцев Е. В.* Социологические параметры основного вопроса философии (Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Свердловск, 1988), а именно:

- 1)  $M \leftarrow B$  отражение
- 2)  $M \leftrightarrow B$  взаимодействие
- 3)  $M \rightarrow B$  творчество

В данной ситуации наибольший интерес представляет феномен гносеологического взаимодействия, поскольку именно он отвечает за культурное своеобразие новейшей истории. Чтобы сознательно перейти от категории отражения к категории взаимодействия, необходима соответствующая фактическая база. Следуя закону достаточного основания, воспроизведем те фрагменты классической и современной философской культуры, в которых присутствует или просвечивает эта новая мировоззренческая норма. Первым по значимости интеллектуальным фактом является, безусловно, «кризис наглядности» в современном естествознании, обнаруживший подвижность границ между мышлением и бытием. Вот как немецкий физик В. Гейзенберг описал принцип гносеологического взаимодействия: «Законы природы, математически формулируемые нами в квантовой теории, говорят уже не об элементарных частицах самих по себе, а о нашем познании элементарных частиц... Естественнаучная картина мира перестает тем самым быть естественнонаучной в собственном смысле слова» (Цит. по: *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 421). Универсальность любого гносеологического принципа, в том числе и принципа взаимодействия, проявляется в том, что он применим при анализе любой предметной области. Поэтому из сферы естественнонаучного знания перейдем в область гуманитарных наук. Решая вопрос о природе ценности, известный советский этик О. Г. Дробницкий, так определял сущность отношения между эстетическим субъектом и предметом: «Как только вопрос поставлен таким образом, сразу же обнаруживается взаимодействие субъекта и предмета оценки, причем одно «расплывается» и переходит в другое» (*Дробницкий О. Г.* Мир оживших предметов

(Проблема ценности в марксистской философии). М.: Политиздат, 1967. С. 294). Изменение гносеологической ситуации в эпоху новейшей истории побуждает по-новому оценивать уже известные историко-философские факты. Поэтому вовсе не случайно немецкий философ Э. Кассирер, давая оценку платоновскому учению об идеях, следующим образом охарактеризовал новое видение человеческого мышления: «Теперь оно не только шествует рядом с бытием, оно теперь не только голая рефлексия «о» нем, но его собственная внутренняя форма определяет внутреннюю форму бытия» (*Кассирер Э. Философия символических форм: Введение в постановку проблемы // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 164*). В этом отрывке чрезвычайно удачно описана сама суть гносеологии взаимодействия, а именно: символическое по своей природе человеческое мышление определяет не просто внешние формы бытия, но в первую очередь «внутренний», т. е. недоступный для самого бытия, информационный потенциал его собственного существования. Невольно вспоминается широко известная крылатая фраза: природа создала человека для того, чтобы познать самое себя. И, наконец, в качестве последней иллюстрации гносеологии взаимодействия используем противоположную характеристику двух основных философских направлений, данную немецким философом Н. Гартманом. Основатель «критической онтологии» так оценивал соотношение двух фундаментальных философских систем — Гегеля и Маркса: «Гегель пытается концептуализировать целое «сверху», Маркс — «снизу»» (*Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 619*). И, как бы упираясь в гносеологический потолок всей классической рефлексии, немецкий философ подвел окончательный итог: «они оба, признавая значимость односторонней, необратимой зависимости, с самого начала исключают взаимопроникновение самостоятельных детерминаций различных слоев» (Там же). Категория гносеологического взаимодействия как раз и позволяет преодолеть многовековую тяжбу между философским материализмом и идеализмом, определяя в едином рефлексивном движении степень разумности человеческого бытия и степень бытийности человеческого разума.

Е. Ю. Погорельская

*Екатеринбург*

## НЕТ НЕПРОЧИТАННЫХ СООБЩЕНИЙ (О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ)

Барт говорит о смерти автора.(1). Гуссерль говорит о смерти читателя (2). А кошке нужна кошка (3).

Вы скажете, что здесь проведена недобросовестная классификация. С позиции логики — по разным основаниям. Но, так или иначе, мы как будто более приспособлены к одиночеству. Считается, что философия — занятие уединенное. В независимости от того, читаю я или пишу. Однако...

На философию нужны силы.

Философия — это рациональный выплеск недифференцированного изначально напряжения, которое провоцируется вопросом. И вопрос этот должен носить не формальный характер, а быть жизненной проблемой. Насущной. Которая не отпускает. Мучает, не дает спать. Является ли философским вопросом вопрос — почему у меня нет никаких сил, почему мне все лень? Как будто мир меня оставил в покое. Но, при чем здесь мир, если вся активность, согласно классической логике, сопряжена с субъектом?

Согласно Гуссерлю, интенциональность — это свойство сознания быть направленным на предмет, быть предметным, ведь нет просто сознания, а есть сознание о... Сознание принципиально не пусто. В принципе — интенциональность — это активность сознания, различающаяся по тематизации априорных оснований. Но, так или иначе, это активность сознания. В результате интенциональных актов сознания происходит удвоение реальности, полагается еще реальность, которой мы придаем значение. Картинки мира, вещей, событий. Но это все необходимо назвать, то есть поместить в возможный фарватер языка, задать определенную нишу. Так происходит процесс конституирования. То есть наделение предмета смыслом, встраивание осмысленной вещи в различные смысловые и языковые контексты. Однако...

Интенциональность есть и у мира. Человек чувствует интенции, исходящие из мира. Мир действует на человека, но не всегда грубо, не всегда механически непосредственно в виде приказов и через необходимость экономических отношений, а через собственные предчувствия человека. Кажется, интенцию можно отследить только внутри себя, цели формируешь ты. И смыслы вроде тоже. Но так ли это? А мысли приходят извне. Конституирование — это мое? Или это навязанный процесс, а ты просто регистрируешь наличность мысли. Документируешь в своем сознании. «Сущностный, структурный момент «смысла» в силу своей идеальности не является индивидуальным — смыслы находятся, а не производятся механикой наших психических переживаний. Смыслы входят в структуру наших переживаний при определенной конфигурации внимания, когда внешние проявления (речь преподавателя или знаки в книге) оживлены определенной понимающей интенцией, которая возникает в сознании самостоятельно, в силу активности моего собственного сознания» (4)

Вот и получается, что философия — это связь, взаимодействие, в результате которого выстраивается индивидуальная жизнь, но в постоянной корреляции с чем? Я даже собственно не о мире идей Платона. Хотя, это похоже на Платона. В платоновской пещере человек вопрошает к миру идей, к миру вечному, но так ли это? Соотносится ли философия с вечностью? Разве сотни раз заданный один и тот же вопрос апеллирует к вечности или он просто свидетельствует о нашем бессилии в отношении определенных проблем? Как это все похоже на «Солярис» Андрея Тарковского. Океан Соляриса — огромный мозг. Кто хочет, чтобы мы что-то поняли? Мир?

Связей в мире много. Гораздо больше, чем объектов. Это доказано логиками, например, например мы это находим у Рассела: «Допустим, в конце обеда хозяин предлагает на выбор три блюда. Сколько линий поведения открыто перед вами?

Вы можете от всего отказаться — это первый выбор. Вы можете выбрать что то одно тремя различными способами, и, следовательно, перед вами еще три варианта. Вы можете выбрать два блюда. Это тоже можно сделать тремя разными способами. Или вы можете выбрать все три, что дает одну, последнюю возможность. Общее число возможностей, таким образом, равно восьми, то есть  $2^i$ . Можно легко обобщить эту процедуру. Положим, перед вами  $n$  объектов и вы желаете знать, сколько путей имеется, чтобы ничего не выбрать или выбрать что то, или выбрать все. Вы обнаружите, что число таких путей  $2$  в степени  $n$ . Применяя это ко всем вещам Вселенной, мы приходим к заключению, что классов вещей больше, чем вещей» (5). Безусловно, все связи мира не укладываются в эту формулу, она приведена для того, чтобы показать на элементарном примере, что связей на самом деле гораздо больше, чем самих вещей. И выходит, что философских смыслов так же больше, и всякий смысл кроме того апеллирует к какой-то тотальности смысла, к какому-то классу-контексту. Получается, что философия всегда рождается на рубеже. Это всегда некая соотносительность вещей, ведь именно тогда и проступает этот искомый контекст смыслов. Множественность реальности значений вещей приводит к ощущению жизни в зеркальных отражениях мира.

Зеркала доверяют больше, чем реальности. Везде ищут контекст: либо естественнонаучный в виде закона, либо художественный в виде интерпретации. Само по себе явление не самодостаточно. Доверие к миру, какое есть у ребенка, отсутствует. Позитивная феноменология Гуссерля, с его лозунгом «назад к вещам», то есть к подлинности мира, вырождается в экзистенциальную феноменологию Хайдеггера, где человек становится «заброшенным» в мир и «заброшенным» в мире. Но это возможно, только если мы исключаем из мира Бога. Эта позиция потом будет усугублена философией абсурда Камю и «Тошнотой» Сартра. Бунтующий человек Камю — существо абсолютно неубедительное на фоне совершенной логики абсурда Дон Жуана, Актера, Завоевателя. Абсурд побеждает и в «Постороннем» и в «Чуме». Нет никакого абсурда, если жить в «доверии к вещам», как предлагал Гуссерль и не требовать от философии большего. Примером может быть жизнь героя книги Эрленда Лу «Наивно. Супер.» — практическое воплощение Гуссерлевской феноменологии. Герой живет проблемой поиска смысла жизни, а попутно проблемами уяснения сложнейших категорий пространства и времени, но его повседневность ничуть не отказывает ему в том, что его поступки, даже самые незначительные, имеют смысл. Это чувствуется и на протяжении всей книги, хотя, казалось бы, какой смысл в детской игре по забиванию колышков в досочку? Мелочь, поговорить с ребенком и серьезно отнестись к его проблемам. Мелочь, помочь брату в выборе машины. Мелочь, поехать по его просьбе в Америку. Мелочь, почувствовать, что встретил любовь. И в противовес всему Постороннему, человек оказывается всему Причастным, и смыслы вырастают сами собой.

Философия — это связь. Связь вещей мира в их подлинных конфигурациях. Такое возможно, только если признать, что мир — целый. А связность внутри целостности осуществляет Человек.

1. Барт П. Смерть автора. В кн.: Барт П. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 384–391.



2. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 33–34.
3. Филиппова Е. М. Перевод с кошачьего: Русско-кошачий разговорник. М.: АСТ, 2007.
4. Куренной В. Уединение университетского философа. // Логос #6 (63) 2007. С. 72
5. Рассел Б. Мое философское развитие. В кн.: Аналитическая философия. Изд-во МГУ, 1993. С. 24.

Ф. Н. Поносов, П. А. Щукин

Ижевск

## ПОЗНАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ОБЩЕСТВА КАК ФОРМИРОВАНИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО РЯДА В СОЦИОЛОГИИ НАТУРАЛИЗМА

Одним из зачинателей натурализма в социологии считается Г. Спенсер, так как именно он заложил теоретические основы понимания общества как целостного живого организма. Две характерных черты общественного бытия формируют такое понимание. Первая состоит в том, что общественный рост, как и биологический рост организма, длится либо до поглощения данного общества другим, либо до его деления на два или несколько иных. «Другая отличительная черта как обществ, так и живых существ заключается в том, что наряду с увеличением в размерах у них наблюдается и увеличение сложности строения».

Г. Спенсер проводит аналогии между обществом и живым организмом и на уровне их структурной организации. «Аналогия между обществом и организмом становится ещё яснее, когда мы узнаем, что *каждый организм сколько-нибудь заметного объёма есть общество*, – утверждает учёный, – а также когда мы узнаём, далее, что в обоих случаях жизни единиц продолжают ещё в течение некоторого времени после того, как жизнь агрегата будет неожиданно остановлена каким-нибудь насильственным образом...»

Интересной и позитивной, на наш взгляд, частью социологической концепции Г. Спенсера является учение о *социальных институтах, под которыми он понимал способы и формы организации совместной жизни людей. Совокупность социальных институтов составляет структуру и организацию общества*. В «Основаниях социологии» Г. Спенсер доказывает, что в обществе по мере его эволюции социальных институтов становится всё больше, структура каждого из них усложняется. От закономерностей этого процесса зависит общественный прогресс. Социальные институты обеспечивают стабильность функционирования общества, превращают человека в социальное существо, формируют условия социализации личности. В рамках социальных институтов действуют три системы органов или учреждений: производительная, распределительная и регулятивная. Они выполняют соответствующие им специфические функции. Сами социальные институты социолог делит на шесть разновидностей. Это домашние, обрядовые, политические, церковные, промышленные, профессиональные институты, находящиеся в динамическом состоянии.



Домашние институты характеризуют межиндивидуальные отношения людей. Они начинаются в первобытном обществе как неупорядоченные отношения между полями и эволюционируют до современной моногамии. Обрядовые институты через обычаи, традиции, этикет, привычки, моду регулируют поведение людей, формируют их нравы, контролируют повседневную жизнедеятельность.

Политические институты (государство, армия, полиция, суд и т. д.) устанавливают и регулируют политические и правовые отношения между людьми, их группами, классами. Эти институты порождены необходимостью развития производства, поддержания внутреннего порядка в человеческом общежитии, регулирования различных социальных процессов в обществе.

Церковные институты интегрируют различные социальные группы людей в общество, используя при этом иные средства, в сравнении с политическими институтами. Главным фактором этих институтов выступает духовенство, а в первобытном — жрецы и шаманы, колдуны и знахари.

Профессиональные институты (гильдии, цехи, профессиональные союзы и организации) возникают в обществе как следствие разделения труда и развиваются по мере эволюции самого общества, форм трудовой деятельности. По мнению социолога, главная их функция заключена в сближении, интеграции, защите людей одной и той же профессии.

Промышленные институты охватывают различные виды производства и их организацию на промышленных предприятиях. Они обеспечивают функционирование производственной структуры общества и регулируют трудовые отношения его участников. Все институты являют собой единое, взаимосвязанное целое. Каждый институт выполняет специфические функции и не подменяет другие институты. Так же, как и общество, институты существуют для блага людей.

Современная социология видит ценность учения Г. Спенсера о социальных институтах в том, что они впервые были строго классифицированы, во-вторых, проанализированы с позиций эволюционной теории, в-третьих, рассмотрены на громадном историко-этнографическом материале. Учёный сумел показать возможности институционального анализа для осмысления важнейших проблем общества и его социальной структуры.

В плане наших исследований система гносеологических представлений Г. Спенсера ( $O_1$ ) являет собой первый гносеологический образ, сформированный в отношении одного и того же познаваемого объекта: социальной структуры общества и взаимосвязи его компонентов. Вместе с тем, необходимо отметить, что анализ общества, проведённый Г. Спенсером, положил начало новому направлению в социологии — социальному органицизму, выступив тем самым основой формирования других гносеологических образов познаваемого объекта (общества и его социальной структуры).

Известно, что натурализм в социологии вообще, и в социальном познании в частности, был представлен школой социал-дарвинизма. Одним из видных его представителей является Л. Гумплович. Главным элементом социальной структуры общества этот учёный считал социальные группы, различные по форме и содержанию. Он утверждал, что «...социальный мир с самого начала всегда и везде движется только группами, группами приступает к деятельности, группа-

ми борется и стремится вперед... В гармоническом взаимодействии социальных групп лежит единственное возможное решение социальных вопросов, насколько оно вообще возможно». В качестве проявления действия основного социального закона социолог называет стремление каждой социальной группы подчинить себе другие группы людей, стремление к порабощению, господству. Это означает, что дарвиновский закон борьбы за существование Л. Гумплович применил к рассмотрению общественных отношений. Реализация стремлений приводит к конфликтам, которые и составляют основу общественной жизни. Основные конфликты порождает стремление людей к удовлетворению материальных потребностей. Нужно отметить, что *связь между групповым противоборством и классовыми, иными социальными отношениями не принималась Л. Гумпловичем, как и другими социал-дарвинистами, в расчёт.*

Данный исследователь уточняет свой гносеологический образ ( $O_2$ ) социальной структуры общества: он делит все группы на простые и сложные. К простым социальным группам, по его мнению относятся прежде всего примитивные человеческие сообщества с ярко выраженными антропологическими и этническими характеристиками (орды, племена, роды и т. д.). Сложные группы, или группы второго порядка, отличается многомерность и отсутствие аморфной структуры, наличие ряда социальных характеристик и многочисленных социальных функций. К сложным группам Л. Гумплович относил сословия, государства и классы. Учёный полагал, что существует три больших общественных класса, отличающихся друг от друга своим экономическим положением, а именно: класс дворян, среднее сословие торговцев и ремесленников и крестьянское сословие.

Система гносеологических представлений социал-дарвинизма об обществе и его структуре уточняется и детализируется другим его представителем — австрийским социологом Г. Ратценхофером. Подобно Л. Гумпловичу, он считал, что в обществе действуют такие же закономерности, как и в органической природе, что *центральным элементом социальной структуры выступает социальная группа*. Под основными социальными явлениями и процессами он понимал борьбу за существование, расовые конфликты; основная социологическая категория — это категория *интереса*, движущее поведение групп в обществе и отдельных людей.

Но, в отличие от Л. Гумпловича, Г. Ратценхофер предлагает классификацию интересов, которые делит на пять типов. Это интересы, стимулирующие деятельность по продолжению рода (прокреативные); физиологические, реализующиеся в питании; индивидуальные интересы или стремление к самоутверждению; социальные интересы или выражение стремления к родственным групповым связям в обществе; трансцендентные интересы, означающие религиозные связи.

Со своей стороны мы склонны рассматривать реализацию интересов индивидов и социальных групп в обществе как формы их функционального взаимодействия, то есть это ещё один компонент социальной структуры общества. Гносеологические образы, сформированные Л. Гумпловичем и Г. Ратценхофером ( $O_3$ ) в отношении общества и его социальной структуры — это *очередные элементы гносеологического ряда в социальном познании.*

Но процесс познания продолжается, гносеологические образы социальной структуры общества формируются не только в европейской, но и в американской

социологии. Натуралистические взгляды о структуре общества и формах взаимосвязи социальных групп обнаруживает научное творчество А. Смолла, испытавшего на себе влияние идей Г. Ратценхофера. В своей основной работе «Общая социология», опубликованной в 1905 году, он утверждает, что именно интересы, имевшие биологическую природу, выступают движущими силами социального поведения индивидов и групп общества.

Подобного рода идеи разделяет и другой американский социолог У. Самнер. В книге «Народные обычаи» (1906 г.) он показал, что *нравы и обычаи* как форма сознания и способ поведения людей являются определяющим фактором развития общества. Дело в том, что способы деятельности людей, вырабатывающиеся ими для удовлетворения своих потребностей, превращаются в обычаи и традиции, становясь обязательными элементами их образа жизни.

Основным объектом социологического изучения, по мнению У. Самнера, является не отдельный человек или общество в целом, а *социальная группа. Общество есть совокупность, конгломерат конкурирующих групп*. В центре этой конкурентной борьбы оказывается конкретный человек, связанный в своей жизни с различными социальными группами, то есть обществом. Поэтому, заключает У. Самнер, и социология должна рассматривать проблему «общество — социальная группа — индивид» в аналогичном ракурсе.

У. Самнер находился под сильным влиянием идей Г. Спенсера и Ч. Дарвина, поэтому основными принципами социологии считал социальный эволюционизм, естественный отбор и борьбу за существование, которую социальные группы ведут между собой. Вместе с тем, У. Самнер предложил оригинальную классификацию социальных групп, разделив их на «*мы-группы*» и «*они-группы*». В первом типе групп отношения людей характеризуются сплочённостью и солидарностью; во втором преобладает враждебность.

В развитие социологических знаний социал-дарвинизм внёс немало положительного: он поставил и проанализировал проблемы социальной эволюции, социокультурной адаптации, межгрупповые отношения и конфликты, уточнил и детализировал понимание социальной структуры общества. *Но данное направление сводило общественные закономерности к биологическим*. Именно это обстоятельство послужило причиной постепенного ослабления его влияния на дальнейшее развитие социального познания, что особенно ярко проявилось в XX веке. Гносеологические образы социальной структуры общества А. Смолла ( $O_4$ ) и У. Самнера ( $O_5$ ) в плане наших исследований выступают полноправными элементами анализируемого гносеологического ряда.

1. Спенсер Г. Социология как предмет изучения // Западно-Европейская социология XIX века. Тексты / Под. ред. В. И. Добренкова. М., 1996. С. 281

2. Западно-Европейская социология XIX века. Тексты / Под. ред. В. И. Добренкова. — М., 1996. С. 294.

3. Гумплович Л. Основания социологии // Западно-Европейская социология XIX — начала XX веков: Тексты / Под ред. В. И. Добренкова. М., 1996. С. 35

4. Западно-Европейская социология XIX века. Тексты / Под. ред. В. И. Добренкова. — М., 1996. С. 42.

## ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО: НОВЫЕ СТРАТЕГИИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Современная социально-гуманитарная рефлексия информационного общества в качестве своих центральных сюжетов все чаще избирает человеческую составляющую мира информационных технологий, пытаясь ответить на вопрос, как меняется сознание, общение, поведение человека в обществе, основанном на производстве и потреблении информации.

Смещение исследовательского интереса от анализа характеристик информационного общества к анализу проблематики человека в нем было предсказано футурологами еще в середине XX в. Ход исследований в области воздействия информационных технологий на человека во многом определили концепции первых теоретиков информационного общества. Сегодня их влияние носит общеметодологический, а не конкретно-проблемный характер, т. к. подлинная жизнь человека в пространстве электронных коммуникаций оказалась гораздо более многообразной, чем это представлялось до момента их распространения. В качестве онтологического основания своих концепций авторы первых теорий информационного общества рассматривали не объективную реальность, а субъективную переработку информации об этой реальности. Таким образом, «классическая» характеристика информационного общества, сложившаяся в 60–70-х годах XX в., базировалась на следующих положениях:

- основные экономические и социальные функции перейдут от капитала к информации;
- главным фактором социальной дифференциации станет уровень знаний;
- возникнет симбиоз различных организаций и информационных технологий.

Сегодня можно сказать, что реальная практика воздействия информационных технологий на социум разошлась с прогнозами теоретиков информационного общества. Оказалось, что информационное общество помимо функций кумуляции и переработки информации, создает инновационные способы коммуникации. По словам Э. Гидденса, именно коммуникация «задает мировой информационный порядок», результатом которого становится глобальный вестернизированный мир. Столь же заметно модифицируется состав коммуникативного опыта индивида. В числе его характерных особенностей выделим постоянное конструирование образа коммуникативного партнера и обновление правил взаимодействия с ним.

Изменения в составе коммуникативного опыта способствовали отождествлению процессов коммуникации и развития социальных структур исследователями информационного общества сегодня. Примерами подобного подхода могут служить концепции Н. Лумана и М. Кастельса. Таким образом, не информация, а коммуникация составила «смыслообразующий стержень» современного социума.

Значительным изменениям подвергся и второй тезис классиков теории информационного общества. В свое время понятия «знание» и «информация» отождествил Д. Белл, задав на будущее определенные социальные и когнитивные стереотипы, способствовавшие дискриминации как социальных групп, так и отдельных индивидов. Сегодня уровень знания вообще не является основанием социального неравенства, а доступность информационных кодов как критерий стратификации в ряде случаев также становится избыточной: достаточно учесть объективную доступность источников информации как таковых, что в силу неравномерности их распространения (особенно очевидной в условиях нашей страны) проблематично.

Следовательно и вторая «классическая» характеристика информационного общества претерпела существенные изменения. Не уровень знания, а характер отношения к информации инициирует новое социальное неравенство.

Если же обратиться к практике деятельности виртуальных производственных форм и виртуальных сообществ (как максимально выраженному воплощению идеи сетевых форм организации), то можно обнаружить, что перенос значительной части информационных потоков во всемирную Паутину существенно затруднил институциональный контроль над ними. Данный феномен объясним размыванием традиционных ролевых и статусных позиций в Сети, утратой институциональных «иерархий ответственности», на каждую из ступеней которой эффективно воздействовал социум. Их места заняли модераторы, организующие процесс коммуникации и формирующие ее новый нормативный порядок. Иначе говоря, претерпело существенные изменения и последнее классическое пророчество. «Революционная идея» тотальной интеллектуализации человека будущего сменилась «реакцией», т. е. убежденностью в его принципиальной и непреодолимой асистемности, иррациональности. Классические принципы, некогда сформулированные отцами-основателями теории информационного общества, оказались существенно пересмотренными. Лишь некоторые из ключевых тезисов не подверглись ревизии и сохраняют свое методологическое значение по сей день. В их числе — положение о провокативном характере новых технологий в отношении всех социокультурных параметров бытия человека, а также тезис о принципиальной избыточности накапливаемых объемов информации в отношении содержательно-смыслового их освоения человеком. Последнее постепенно превращает мир человеческого существования в нетранспарентный мир «неизвлеченного смысла», в котором человек последовательно, шаг за шагом утрачивает «классические» модусы своего бытия [см.: Гиренок Ф. И. Ускользающее бытие. М.: Ин-т философии РАН, 1994].

Данные положения существенно определяют ключевые стратегии социально-гуманитарной интерпретации информационных реалий сегодня. Воздействие современных информационных технологий на динамику общественной жизни существенно видоизменяет характер коммуникации и в меньшей степени затрагивает саму информацию. В данной ситуации актуализируются исследовательские темы специфических особенностей этой коммуникации и характера ее воздействия на субъекта коммуникации.

## О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ЕДИНСТВА ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Несмотря на ощутимую динамику мышления в рамках современного гуманитарного знания, теоретическое правоведение демонстрирует неизменную приверженность субъектно-объектной парадигме: «правосубъектность», «субъективное право» и так далее. Доктринальные установки столь органично согласуются со здравым смыслом, что последний заявляет: иначе и быть не может. Вероятно. Но как давно и в силу чего? Философия, открывающая первоисточник права в самосознании человека, на эти вопросы не ответит, так как сама она насквозь антропологична. Ответить на них может лишь знающая собственные духовные основания антропология.

Сказанное вновь возвращает нас к вопросу о том, в каком отношении стоит юридическое мировоззрение к правовому мышлению классического типа. Последнее определяется логикой, методом, то есть способом порождения всего смыслового богатства правовой культуры исходя из немногих первичных смыслов. Вот эти-то изначальные смыслы и выступают как «нулевая степень» логического процесса, ибо сами они порождены движением иного порядка. Каждый из таких смыслов функционирует как «ценность» и, отсылая к другим, образует фундамент, который представляет собой юридическое мировоззрение. История Европы, начиная с XVIII века, открыла три базовые правовые ценности, а именно: 1) свободу как возможность действовать в соответствии с внутренне обусловленными («собственными») мотивами и целями; 2) автономную волю как условие свободы; 3) равенство как принцип взаимограничения частных волей (на языке Гегеля: субстанциальную необходимость или всеобщую волю. Индивиды равны в том смысле, что сознание каждого из них укоренено в субстанциальной необходимости: «Индивидуальность... в такой же мере есть всеобщее, и потому спокойно и непосредственно сливается с имеющимся налицо всеобщим, с нравами, обычаями...») (1. С. 163).

Нетрудно, однако, заметить, что все эти смыслы-ценности, равно как и сама возможность объединить их в составе единого мировоззрения, фундированы радикальным метафизическим решением. Положение о человеке как высшей ценности лишь потому и смогло стать конституционным (в юридическом смысле) принципом, что задолго до того выступило метафизическим основанием новоевропейской культуры. По мысли Хайдеггера, всякая антропология, будучи мировоззрением, заранее предредила, что есть человек, и в силу этого обстоятельства уже не может спрашивать, кто он такой. «Она... призвана служить удостоверением самоудостоверяющейся самоуверенности *subiectum*» (Там же. С. 166). Антропология не может усомниться в логике философских построений Декарта, ибо

картезианство составляет само условие ее возможности. Ту же мысль проводит Н. Рулан: «Логика декартовского типа структурирует всю систему нашего права... Она ...не подходит для юридической культуры, создаваемой на основе других систем ценностей» (3, с. 21). Да и само понятие «ценность» могло родиться лишь в рамках культурной традиции, не усматривающей смыслового различия между «порядком вещей» и «господством человека». Ценность — это «точка глаза», ус-танавливающая предметность представления, прямую перспективу и саму воз-можность мира-как-образа, миро-воззрения. Метафизическая революция Декарта определила условия возможности одновременно и философской антропологии, и классической философии права. Поиск оснований права в самосознании человека мог быть осуществлен лишь при соблюдении трех допущений.

Допущение первое. Человек как существо, история которого есть обретение родового самосознания, принял статус исключительного субъекта. Изначально, у греков, субъект-гипокейменон — просто некая основа, собирающая всё вокруг себя как центра. Subiectum — в декартовском смысле — это уже «основопола-гающая достоверность», «каждый раз удостоверенное бытие представляющего человека в со-представленности с пред-ставляемым сущим... то есть со всем предметным... «Я» человека ставится на службу этому субъекту» (4, с. 164–165). По Декарту, всякое Я в качестве субъекта уполномочено удостоверять существо-вание (в мысли) чего угодно, ибо всякое Я мыслит себя мыслящим это нечто, то есть воспринимает конкретный факт собственного мышления как несомненный, как абсолютную достоверность. У самосознающего человека появляется ис-ходное право — право признания, право выносить *решение о существовании чего-либо в определённом смысле и качестве*. Не случайно впоследствии в по-строениях Канта «Я» как условие возможности сбытия представления (транс-цендентальное единство апперцепции) «потребует» для себя «удостоверения личности», признания факта собственной принципиальной необъективируе-мости в философском (и шире — социальном!) статусе «цели самой по себе» и «вышей ценности» (см.: 5, с. 607–608, 631). Кант в известном аспекте про-ти-вопоставил субъекта (условие возможности представления как события, сбыва-ния) и субстанцию (постоянство реального во времени), Гегель вновь соединил их, показав, что субъект есть одновременно и целостность, мир человека, «нрав-ственность».

Допущение второе. Сама истина трактуется как производная представляющей способности человеческого мышления, как достоверность представления. Хай-деггер подчеркивает, что это второе допущение неразрывно связано с первым: «Метафизика нового времени начинается с того... что ищет безусловно несомнен-ное... ищет достоверности. По словам Декарта, надлежит... установить... нечто неподвижное и непреходящее. И Декарт... мысля истину как достоверность... об-рета-ет в качестве постоянно налично-присутствующего его *cogito*. Таким обра-зом, *ego sum* становится *subiectum*, то есть субъект становится самосознанием» (6, с. 192). Исходя из сказанного объяснимо то огромное значение, которое при-дается в современных обществах процедуре признания, то есть обеспечению и соблюдению требования прозрачности, доступности «внутреннего мира» (мира сознания) каждого для него самого и всякого другого, способного высказывать



суждение и выносить решение. Идее обнажения сознания корреспондирует презумпция целостности, субстанциальности Я.

Проводником антропологической революции Декарта в области метафизики права явился И. Г. Фихте. Он связал правообразующую свободу с признанием как неизбежным актом самосознания. Рассуждение мыслителя при этом строится путем последовательных шагов-констатаций самоочевидного. В итоге фундаментом самосознания оказывается понятие права. Утверждается равнозначимость (можно сказать: равноценность) меня самого и всех «других» в качестве субъектности, присущем человеку как таковому. Именно юридическое мировоззрение, по Фихте, изначально и неразрывно связано с этим главным качеством; моральное сознание вторично. Благодаря гегелевской доктрине трактовка истины как достоверности самосознания была дополнена идеей когеренции (истина есть целое, система и завершенность). «Феноменология духа» посвящена описанию того, как знание о мире становится само-знанием абсолютного субъекта («реальным знанием», наукой). Это новая версия метафизики субъекта, который постепенно освобождается, обретая опыт достоверности лишь самого себя. Опыт освобождения сознания и составляет содержание гегелевской феноменологии, основанной, по мысли Хайдеггера, на следующих принципах: сознание есть понятие себя самого; сознание содержит в себе критерий самопознания; сознание осуществляет самопроверку как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета. По Гегелю, право есть собственное определение (аспект самосознания) универсального субъекта-человечества, обретаемое последним на пути к свободе. Свобода же предполагает снятие противоположности бытия-как-знания и бытия-как-истины, субъекта и объекта. Главная интенция духа — в освобождении знания от зависимости со стороны объекта. Так «Феноменология духа» приводит нас к последнему метафизическому допущению философии права (а вместе с ней и современного теоретического правоведения вообще).

Допущение третье. Мир, как писал Хайдеггер, становится образом, картиной. «Человек самого себя полагает как сцену, на которой отныне обязано представлять, репрезентировать себя сущее, на которой сущее обязано становиться образом» (7, с. 149.). Иерархия ценностей заменяет прежнюю субординацию «метафизических мест». На вершине иерархии — автономия воли как предпосылка свободы. Третье допущение отсылает к первому, круг замыкается. Выросшая из ренессансного антропоцентризма метафизика практического разума развивала установку Ф. Бэкона, согласно которой знание — это сила, инструмент господства. Спустя три столетия М. Фуко описал технологии использования дискурсов гуманитарных наук, в том числе юридического цикла, в качестве «знания — власти». Классическая правовая доктрина также является разновидностью новоевропейского «онтологического субъективизма». Согласно последнему, вещи обладают природой и сутью не сами по себе, а лишь будучи соотнесены с потребностями, интересами и замыслами субъекта — человека. Внутренняя суть вещей — не что иное как отражение деятельной природы человека, практика — критерий истины, а санкционированное государством право — лишь выражение воли экономически господствующего класса. Гегелевское (поэтапно снимаемое) противопоставление вещей в их истине (в их бытии-в-себе) вещам как знанию (в их



бытии-для), так же, как и марксистское понимание отношения «право — закон», есть неизбежные следствия метафизической революции, связанной с именем и мыслью Декарта.

Само предпочтение, отдаваемое правовым мышлением методу, свидетельствует о том, что способ бытия права вторичен и произведен по отношению к способу бытия человека, обладающего статусом господина всего сущего (и права в том числе), статусом исключительного и единственного субъекта. С другой стороны, господство это осуществляется прежде всего в идеальной сфере, в области сознания и самосознания (индивидуального, постепенно восходящего к родовому). Здесь явно просматривается декартовская антропологическая установка: существование мира зиждется на человеческом существовании, а последнее имеет свою прочную основу в прозрачности и несомненности самосознания. Новоевропейская история демонстрирует, каким образом в сфере субъективности правообразующее начало постепенно смещается от разума как источника категорического императива (Кант) к воле как силе, придающей мысли статус наличного бытия (Гегель). Свое завершение эта тенденция находит в метафизике Ф. Ницше. Именно в рамках ницшевской концепции воли к власти обнаруживается смысл и тайна субъектности самосознания (Хайдеггер определяет их как волю к воле). «Онтологический субъективизм» проявляется у Ницше в его трактовке справедливости. Согласно Хайдеггеру, этико-юридическое толкование здесь вторично по отношению к онтологическому: справедливость — «истина сущего по способу воли к власти». На этом же онтологическом толковании покоится и право (правота) «сверхчеловека». Таким образом, онтологические основания метода современного правового мышления выявляются лишь в анализе исторического процесса «вхождения человека в область субъектности». Поэтому классическая философия права, открывая истоки последнего в самосознании человека как родового существа и в пределе — абсолютного субъекта, обретает свою истину именно благодаря философской антропологии. Философия права и философская антропология взаимообуславливают, дополняют друг друга, ибо не могут существовать друг без друга юридическое мировоззрение и правовое мышление. В перспективе сбывания метафизических предначертаний Нового времени ни метод, ни ценность не имеют приоритета, но в качестве предельного основания юридического вообще образуют своеобразный герменевтический круг.

1. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. IV. М., 1959.

2. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

3. Рулан Н. Юридическая антропология: Учебник для вузов. М., 1999.

4. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

5. Погоняйло А. Г. Мишель Фуко: история субъективности // Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007.

6. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мёртв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

7. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

## КРИЗИС КУЛЬТУРЫ КАК НАУЧНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЕТАФОРА

Метафора — одно из средств выразительности речи, которое представляет собой скрытое сравнение, — способна задавать реальность, т. к. «язык может выходить за свои пределы и утверждать бытие» [8, 356]. Метафора протекает на трех взаимосвязанных уровнях: языковом, семантическом, когнитивном. Помещенная в широкий познавательный процесс, она обеспечивает получение нового знания. «Рассматриваемые изнутри, метафоры функционируют как когнитивные процессы, с помощью которых мы углубляем наши представления о мире и создаем новые гипотезы. Рассматриваемые извне, метафоры функционируют в качестве посредников между человеческим разумом и культурой» [5, 360].

Метафора это своеобразный посредник между субъектом и миром, средство совмещения возможного и реального уровней деятельности [2]. Создатель метафор — «это мастер с даром слова, который из выражения не пригодного для буквальной интерпретации, создает высказывание, значимое с точки зрения новой интерпретации, которая вполне заслуживает название метафорической, поскольку порождает метафору не только как нечто отклоняющееся от нормы, но и как нечто приемлемое» [7, 419]. Поскольку значение метафор расплывчато, каждый участник социальной коммуникации субъект придает ей свое собственное значение. Вследствие этого метафоры предоставляют неограниченные возможности для формирования и трансформации реальности. Созданные ими «пустые пространства» есть те бифуркационные точки, где рождаются или вводятся новые смыслы и практики. «Сквозные» метафоры, пронизывая все уровни реальности, утверждают, легитимируют определенные социокультурные, политические, научные и прочие реалии. Иначе говоря, через оценивание, через приписывание новых смыслов фактам и явлениям происходит социокультурное проектирование и конструирование. Мышление, повседневный опыт и поведение людей «в значительной степени обуславливаются метафорой» [4, 387], а «фундаментальные культурные ценности согласованы с метафорической структурой основных понятий данной культуры» [4, 404]. «Фундаментальные» (М. Фуко) [8], или «корневые» (С. Пеппер) [9], или «ориентационные» (Дж. Лакофф и М. Джонсон) [4], или «базисные» (Э. Маккормак) [5] метафоры не только создают условия для осмысления некоего феномена, но и организуют целую систему понятий, т. е. выступают в качестве «гипотетического допущения, представляющего собой основу той или иной теории, научной дисциплины» [5, 383], метафизической концепции и т. п. «Мировой финансовый кризис», как и кризис культуры, могут рассматриваться в качестве таких фундаментальных для науки метафор, позволяющих определенным образом структурировать для познания и понимания социальную реальность.

Содержание понятия «кризис культуры» зависит от смысла, вкладываемого в понятие культуры. Существующие метафоры культурного кризиса можно разделить на три группы.

К первой из них относятся циклические, волновые и эволюционные модели социокультурной динамики. В них кризис представляется необходимым этапом в развёртывании культуры. Так, например, ряд культурфилософских концепций связывают возникновение кризисных явлений с распадом («старением») определенного типа культуры в связи с исчерпанием её внутреннего потенциала. Культура в этом случае теряет свою самобытность и превращается в «этнографический материал» (Н. Я. Данилевский). В качестве причины кризиса называется неспособность элиты дать эффективный ответ на «Вызов Среды», поскольку из меньшинства творческого переродилась в правящее меньшинство (А. Тойнби). В период кризиса культура становится цивилизацией, так как утрачивается интимная связь личности с «душой культуры», культуросозидание оборачивается благоустройством среды обитания, а творчество заменяется механическим воспроизведением (О. Шпенглер). Возникновение культур, их кризис и смерть может связываться с выбросами энергии, вызванными солнечной активностью (Л. Н. Гумилёв). Кризисные явления в культуре могут быть вызваны переходом от одного типа ценностей к другому (П. Сорокин). Пока система ценностей определённого типа культуры молода, общество следует ей с энтузиазмом. Когда же из-за своей потенциальной неполноты «суперсистема» исчерпывает себя, она теряет свое влияние и начинает разлагаться. Период кризиса культуры сопровождается усилением напряженности в обществе, неустойчивостью социальных институтов, активным интересом общества к трансцендентным началом, «богоискательством» и т. п. Зачастую происходит отождествление культурного и социального кризиса. В этом случае кризис — ситуация общественной нестабильности, когда по причинам различного характера наблюдается повышенный уровень социальной мобильности. Для таких периодов характерны интенсивные процессы переоценки ценностей, падение и конструирование доминантной аксиологической системы, «экзистенциальный вакуум» и пр.

В фрейдистских и неопрейдистских концепциях кризис представляется как момент усиления бессознательных элементов в общественной жизни (З. Фрейд, К. Юнг, Э. Фромм, Г. Маркузе и др.). В трактовке Й. Хейзинги кризисной считается культура, в которой присутствует пуэрилизм — неестественные игровые мотивы.

Культурным кризисом считается также переход от множественности культур (локальных цивилизаций) к единой мировой культуре. «Освоее время» — первый духовный кризис человечества такого рода — время активного переосмысления человеком оснований своего существования (К. Ясперс). Ковариантная концепция описывает кризис как отказ от плюралистического типа культуры в пользу единого, обеспечивающегося тремя великими религиями и философией.

Такие трактовки культурного кризиса соотносятся со складывающимся ещё в эпоху Просвещения пониманием культурно-исторического процесса как смены и сосуществования множества культур, которые в своём развитии проходят один и тот же цикл развития от рождения до смерти. В этом случае, действительно,

кризис необходимый этап культурной эволюции. В данных представлениях о культуре усматриваются отголоски философии Г. Ф. В. Гегеля. Не смотря на все попытки западно-европейской философии преодолеть гегелевский панлогизм, в циклических, волновых и эволюционных теориях развёртыванию культуры приписывается некий высший смысл (рациональный, иррациональный, сверхрациональный). В соответствии с аристотелевской научной парадигмой он остаётся недоступным для понимания человека, и весь культурно-исторический процесс приобретает имперсоналистический характер. Во всех указанных концепциях культурного кризиса неявно присутствует представление о том, что кризисность — преодолеваемое состояние культуры. Постмодернистические тенденции в культуре при таких подходах могут быть поняты как ситуация осознания, выработки стратегии и тактики поведения человека в условиях кризисной, подвижной, нестабильной культуры [6].

Вторую группу метафор, отражающих смыслы культурного кризиса, создают структуралистические и постструктуралистические концепции, которые рассматривают культуру как совокупность знаков, механизм их производства, сохранения и функционирования (Ю. М. Лотман и др.). В этих трактовках кризис представляется своеобразным «сбоем» в механизме чтения культурного текста. Он может возникнуть при утрате культурного кода (К. Леви-Стросс), тогда мир знаков начинает самостоятельное существование, приобретает автономию (Ж. Бодрийар), в результате чего человек не способен понять мир, в котором живёт и теряет способность к самоидентификации и общению (И. Хасан и др.). Ситуация культурного кризиса характеризуется падением «метанарративов» — культурного стержня (Ж. Ф. Лиотар), размыванием бинарных оппозиций (Л. Фидлер), отказом от «логоцентризма» (Ж. Деррида) и пр. В условиях ризомности (Ж. Делёз, Ф. Гваттари) и деконструктивизма человека приходится создавать личностную систему ценностей для «ежедневного пользования» из «подручного» материала, поэтому замечается всплеск интереса к материальным смыслам и традициям (Л. Е. Бляхер). Т. о., культурный кризис может рассматриваться как период активного поиска трансцендентных начал бытия в имманентном. Отправной точкой для понимания такого рода культурфилософских концепций должно стать отмеченное М. Хайдеггером кантовское удвоение мира, при котором к реальному миру прибавляется второй — мир знаков, символов, ценностей и т. п. Именно в этом, сотворённом человеком мире и происходит «сбой», вызывающий ощущение кризиса у самого его творца.

Проблема кризиса культуры переходит, по существу, в другую плоскость: следует говорить не о том, что культура переживает кризисы, а том, что исследование, рефлексия культуры предполагает наличие кризиса, потому что только в этих условиях появляется возможность что-либо рассмотреть в сфере культурной реальности, в противном случае, культура неотличима от бытия. Такое понимание кризиса и будет составлять третью группу его метафор. В этом случае культурология становится возможной только как кризисная наука, поскольку человек внутри культуры не способен отразить себя в своём культурном движении, а если становится способен, то утрачивает интимную связь с культурным лоном. «Таково пространство встречи культуры и культурологии. В нём гибнет либо куль-

туролог, сделавший культуру объектом своей мысли и, стало быть, поставивший себя вне культуры, а значит — отказавшийся в принципе от форм мышления, предоставленных ему культурой; либо — культура, если она не выполняет своего предназначения формировать базисные основания мышления» [1, 9].

Итак, интерес к проблеме культурного кризиса возможно инициирован методологическими проблемами социогуманитарного знания, которое так и не нашло адекватного способа познания многогранного и динамичного феномена культуры. Абсолютизация движения, попытки «схватить» сущности в их изменчивости закончились провалом: бытие предстало как нескончаемый поток бестелесных пустых оболочек — симулякров. Преодолеть методологический кризис философии культуры, отмеченным ещё Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером, попытался Г. Зиммель, пришедший к выводу о том что «культура — это постоянно сдерживаемый кризис» [3, 493]. Следовательно, освоение культуры человеком, её «изобретение» (В. С. Библер) им предполагает непрерывное сотворение личностью смыслов (Р. Барт, В. В. Налимов и др.) и насыщение ценностей собственными значениями (М. М. Бахтин, А. Камю и др.). В этом случае синергетический подход оказывается наиболее предпочтительными при понимании культуры как явления, поскольку в нем кризисность из преходящего момента культурной эволюции перерастает в сущностную черту культуры.

1. Бляхер Е. Д. Вне и внутри, или три стороны одной медали (парадоксы самоопределения культурологии) // Культура: традиции и современность. — Хабаровск, 1998. С. 8–13

2. Бляхер Л. Е. Эвристичность метафор // Политические исследования. 2003. № 5. С. 171–174.

3. Зиммель Г. Избранное. М., 1996. Т. 1. 671 с.

4. Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М., 1990. С. 387–415.

5. Макормак Э. Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры. М., 1990. С. 358–386.

6. Потанчук Е. Ю. Структурирование реальности в ситуации культурного кризиса: автореф. дис. ... канд. культурологии. Владивосток, 1999. 24 с.

7. Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. М., 1994. С. 416–434.

8. Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994

9. Pepper S. C. The Search for Comprehension, or World Hypotheses // Bobik J. (ed.) The Nature of Philosophical Inquiry. Notre Dame. 1970.

В. Н. Потемкина

*Уфа*

## С ЧЕГО НАЧИНАЕТСЯ ФИЛОСОФИЯ?

Г. Шпет высказал мысль, что философия начинается с особых «философских переживаний». Хайдеггер, отмечая специфику философских вопросов, видел их природу в том, что в них сам философствующий, спрашивающий ставится под знак вопроса. Он как бы кенотически умоляет себя. М. Мамардашвили выделил

«реальную философию» и «философию учений». Он неоднократно повторял. «Важно не то, что сказал Гераклит, а то, что совершалось у него при этом внутри». В «Картезианских размышлениях» он выделил особый слой сознания Декарта и назвал его «онтологическое переживание». Группа англоязычных авторов во главе с Г. У. Франкфортом касается темы метафизического переживания пустыни древними евреями, настаивая, что это не ландшафтное, а именно метафизическое переживание, чрезвычайно важное для еврейской культуры. Исследователь русской философии С. Семенова всю русскую философию назвала «метафизическим переживанием смерти».

Психологический материал по этой теме — отдельный вопрос, поэтому не стоит его слишком пространно развивать. Необходимо отметить, прежде всего, трансперсональную психологию, прежде всего работы С. Грофа. В них всесторонне проанализированы и обобщены так называемые «трансперсональные переживания». А. Маслоу выделяет переживания бытия, называя их «пик-переживания».

С самого своего начала философия спрашивала, с чего же она начинается. Аристотель полагал — с «удивления», особого парадоксального состояния души, когда очевидное становится невероятным. Декарт в «сомнении» ставит под вопрос все, что есть. Кьеркегор выделял «отчаяние». Новалис, а вслед ему и Хайдеггер, настаивают на «ностальгии» (тоске). А. Мацейна выводит философию из метафизического переживания «страдания». (Здесь и Будда, и ветхозаветная книга Иова, русская философия, марксизм.) Список может быть продолжен, терминология детализирована.

Представляется, что «метафизическое переживание» в этом терминологическом списке звучит лучше. Оно интенционально может быть направлено на что угодно. Главное здесь — мир представлен как смысловой поток. И нас постоянно мучает вопрос: что это? что за этим стоит? Открывается смысловая ипостась мира, философ «играет» в смысл бытия. Текст в этом процессе — не главное и не самоцель. Важен тот онтологический переворот, который происходит в философствующем.

У каждого значимого философа в глубине лежит метафизическое переживание. Если «пустыня» — это не ландшафтное, но метафизическое переживание, то рукой подать — к картине мира, в которой жил древний еврей. Онтологически бытие, конечно, первично, но чтобы раскрыть герменевтику бытия, необходимо ничто.

Корень философии и науки один. Они вырастают из вопроса: а как все это выглядит без меня, «объективно»? Первые философы ввели прекрасную метафору для разграничения философии от всего остального — это «бодрствование в отличии от сна». Но ведь бодрствовать постоянно невозможно. Отсюда (отмечал А. Чанышев) — сон и смерть. Удивляясь, удивительному мы удивляемся, то есть «вынимаем» его из «натурального» контекста и переносим в «мир иной», в мир смысла. И возможно, это не просто «вынесение за рамки», а выход за границы этого мира, без гарантии вернуться назад, в эмпирический мир. Философия — это смысловая игра, в которой выпадает жизнь или смерть. Существует внутренняя реальность философского опыта, иное его измерение, имеющее эзотерический

исток. В ней философ экспериментирует над собственным опытом. В истоках — это эзотерический эксперимент над собственным существованием.

Два вопроса движут философствующим: кто я есть в этом мире? каким был бы мир, если бы меня в нем не было? А это, по сути, онтолого-герменевтический круг, который не разомкнуть рассуждением, здесь необходимо метафизически переживать, осуществляется онтологическое преображение, преображение меня и мира.

Что произойдет в мире, если я вдруг исчезну из него? Ничего, — отвечает материалист. Тогда зачем я был в мире? Мир остается для других, — но мне-то уже это неинтересно. Вот этот вопрос материалисты как-то, малозначительно обошли, что если завтра в «топке истории» исчезнет эдак миллиардов пять людей, — вряд ли кто и заметит? Ценность человеческой жизни катастрофически падает.

Чтобы понять «мир без меня», надо кенотически умалить себя, но возникает тут же вопрос — а вернусь ли я в «мир живой», с его заботами, тревогами, страхами. В этом онтолого — герменевтическом круге — весь парадокс философствования. Ведь в момент рождения философии произошло самое интересное — в мире распались «образ» и «смысл». Мир перестал мыслиться таким, каким его переживали. Мир предстал иным, нежели его переживал древний человек. И этот «раскол» углубляется. Я каждый день вижу солнце восходящим и заходящим, но мысль свидетельствует иное. И не вполне ясно, с каким утверждением человек «мировоззренчески счастлив». Думается, что Птолемей еще ждет своей реабилитации.

Возникла колоссальная нестабильность сознания. В таком нестабильном мире мы получаем иную оптику видения духовных процессов. В мире, где хаос присутствует как константа, очень важно переживание непонимания мира. Миф не просто становится предметом рефлексии, он просто перестает пониматься. Отсюда перефразировка сократовского «Я понимаю, что ничего не понимаю».

Философия начинается с непонимания. И, прежде всего — мифа, своего предшественника. А миф — это целый живой мир. Для философа он стал текстом, надломленным по линии образ — смысл.

М. М. Прохоров  
*Нижний Новгород*

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИИ

Атеисты «промахиваются», когда отрицают существование бога, признавая *лишь* человеческое представление о боге. Верующий в бога человек поступает так, как если бы бог существовал — независимо от того, существует он или нет. Онтологические основания религии свидетельствует, что для нее достаточно веры в него, т. е. представления. Речь о *действенности* представлений, как личностных, так и общественных: они принадлежат не только человеческой голове субъекта, но *входят* в объективное существование. Кто толкует духовное исключительно как продукт человеческой головы или деятельности, воздвигает непре-

ходимую стену между миром культуры и остальным как бездушным и страшным, бессмысленным бытием; и мир культуры практически лишается того, что делает нашу жизнь прекрасным подарком *бесконечности неисчерпаемого бытия*, превосходящего любые человеческие возможности и предположения. Религия в качестве духовности *участвует* в эволюции бытия с момента своего возникновения, как участвует в ней человек после своего появления в результате развития бытия. Участвовать значит участвовать в развитии как единстве восхождения, прогресса и нисхождения, деградации, вырождения (1)

На чем поле здесь играет религия? Таков ключевой вопрос при анализе онтологических оснований. В религии естественный мир не признается за высшее, в ранг священного возводится технология, человеческий труд, которые возвеличиваются, «обожествляются» уже первобытной магией и мифологией. Но религия есть не просто технология, которая «вскрывает активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а вместе с тем и его общественных условий жизни и проистекающих из них духовных представлений» (2). От этого основания не может абстрагироваться ни история, ни теория религии: религия есть *превращенная* форма технологии, которая возникает вместе с переходом к рабовладельческому обществу, когда формируются мировые религии. Возникая с появлением классового общества, способствуя его возникновению, она выступает технологией *нисходящей* ветви эволюции на протяжении всей последующей истории. Это обнаруживается и в заявлениях иерархов церкви современной России: «не строить рай на земле», но содействовать тому, чтобы жизнь на земле «окончательно не превратилась в ад». Они идентичны признаниям реформаторов России: «Мы не можем выбирать между плохим и хорошим, мы вынуждены выбирать между плохим и еще более плохим» (3). Отсюда проистекает критика патриархом РПЦ Кириллом социалистического переустройства общества как «превышающего» возможности человека и противоречащего «заповедям» Бога. Прогрессивные построения ряда представителей русской религиозной философии официальная церковь традиционно рассматривает как еретические.

Религия выступает за смягчение общественного антагонизма, церковь стремится организовать помощь людям, попавшим в особенно тяжелые условия жизни, запускает механизмы милосердия, использует общечеловеческую нравственность и т. п. Но делается это, чтобы *сохранить* сам общественный антагонизм, пролонгировать существование такого общества *в его принципе*, смягчая его. Смягчая, чтобы сохранить; сохраняя, смягчить (уже у Конфуция).

Разрастание религии в России — свидетель и показатель *неблагополучия*, которое она *сглаживает*, гармонизируя взаимоотношения между людьми в негативной диалектике общества, когда она призывает, например, богатых оказывать благотворительную помощь бедным и т. п., а бедных — к терпению, обещая рай «на том свете». Нельзя просто положительно оценивать религию, которая способствует сохранению *несправедливых* форм жизни.

За мировыми религиями стоят миллиарды верующих людей по всему миру, позволяя религиозным деятелям выдавать свои учения за высшее достижение человеческой мысли, объявлять их вечными истинами, не подлежащими сомнению, считать себя проводниками божественной воли. Религия, располагая огром-



ной социальной, экономической, политической и духовной силой, приобретает большую власть, влияя на разные области жизни. Не случайно церковь называют государством в государстве. Подобно Протею, она способна произвольно менять свой вид, использовать в собственных интересах все и вся. Она запрещает в государстве другую веру, противодействует формам человеческой деятельности и сознания, которые подрывают религиозные учения самими своими достижениями. Традиционные религии России активно выступают против тех, кого они называют сектантами, используя всю мощь государства. Они воспользовались деградационными процессами и способствовала им, всемерно укрепляя свои позиции в обществе, а «государственная власть широко стала использовать религию, частично компенсируя этим отсутствие четкой идеологии. В разы возросло число прихожан в храмах. Даже бывшие воинствующие атеисты сделались глубоко верующими людьми. Среди них оказались и ученые: физики, биологи, математики, философы и прочие, которые заговорили о Боге как Вселенском, Общечеловеческом Разуме или как Высшей Нравственности, существующей где-то там» (4). Церковь и религия зашли слишком далеко, но «не останавливаются». Это свидетельствует, что неблагополучие гнездится и во внецерковной жизни, выступая питательной базой. В то время как церковь и религия берут в стране все новые высоты, все более деградируют наука, образование, культура (с 90-х гг. свернуты многие космические программы, не финансируются важные научно-исследовательские работы, например, «Геном человека»; развалились десятки отраслевых НИИ; более 500 тысяч ученых и научных работников уехали за рубеж; загублены перспективные биотехнологии; запустело строительство новых машин, станков, самолетов, кораблей и пр. Мы становимся неконкурентоспособным государством. Сотни тысяч юных граждан страны ежегодно не садятся за школьные парты, пополняя ряды преступников и беспризорников. Угрожающим стало состояние с лекарствами, часть которых имитируется фальсификатами, за что люди расплачиваются своими деньгами, здоровьем и жизнью; аналогична картина с продуктами. Значительно сокращается народонаселение России, специалисты говорят о ее вымирании. Все это указывает на вырождение, регресс, нисхождение как «базу», на которой происходит разрастание религии, религиозного мировоззрения в России.

Для многих они выступают той «соломинкой», за которую стремятся ухватиться, чтобы выжить, остаться на плаву. За «соломинку» хватает *утопающий*, но способна ли она выступить в роли спасителя, хотя именно в таком качестве религия и церковь проникают во все сферы жизни, предлагая свои «технологии». В сверхтрудных условиях жизни идея высокого покровителя, всемогущего существа, всегда готового прийти на помощь, «грееет душу»; религиозные идеи о сверхъестественном существе, зажигали, сплывали и объединяли людей. С верой, что «с нами Господь», люди шли и идут на смерть, совершали героические поступки. В экстремальных условиях религия оставалась, казалось, единственным спасительным средством решения тех проблем, которые якобы не могут быть решены иным способом. Поможет ли такая соломинка или окажется симулякром, каким выступает вера в то, что если совершить, например, «крестный ход», то пойдет долгожданный дождь, ибо Господь обо всех печется и обязательно поможет.

Фактические достижения и неудачи людей подрывают религиозные устои, опровергают религиозные учения о мироздании в целом и месте в нем человека, зарождают сомнения у людей в истинности религиозного мировоззрения, ведут к отказу от него. Ведь практика выше духовного и чисто теоретического представления, имея достоинство не только всеобщности, но и непосредственной действительности, а идея завершенного добра есть (Гегель) не более чем постулат, обремененный *субъективностью долженствования*. Критерий практики, при всей значимости, не решает окончательно и сразу всех человеческих проблем, *оставляя* территорию для религии; но практика развивается, отвоевывая у религии все новые пространства, на которых появляется возможность разграничивать истину и симулякры, если практика действительно ведет в будущее, путем восхождения. В условиях неблагополучия человек готов утешиться детской сказкой, обманываться, верить соответствующей имитации, нуждается в добром, пусть и виртуальном, все понимающем, все знающем, все прощающем существе, способном, кажется, прийти на помощь, наказать обидчика и простить тебя, что бы ты ни натворил; предоставляя человеку возможность морально освободиться от таких грехов, религия дарит ему успокоение, вселяя надежду на будущее, играет психотерапевтическую роль в условиях, где и когда общество не оказывает должной помощи в иной форме, как в России, где положение медицинского обслуживания населения находится в катастрофическом состоянии. Религия замещает такое обслуживание, как она пытается заменить отсутствующую идеологию. Здесь ее позитивное значение смыкается с отрицательным, переливается в него, создавая иллюзию ненужности идеологии (как и медицины). Религия, подменяя собой разумные технологии, мешала и продолжает мешать процессу восхождения, ссылаясь на неисповедимость путей, вытекающих из божественного промысла, противостоит действительно положительному решению множества назревших проблем жизни, начиная с процесса их разумного постижения, которому она препятствует. Она усиливается в периоды натиска «негативной диалектики» нисхождения, как в нынешнюю эпоху. Но ее место и роль сокращалась и будет сокращаться в той мере, в какой торжествует восхождение к будущему, побеждающее в развитии попятные движения в прошлое. Не в силах вернуть человека в прошлое, религия способствует деградиционным процессам, но и ищет пути совершенствования, правда, без выхода за границы нисхождения, что напоминает позицию философов, подмечающих негативные характеристики современной действительности, ее неблагополучие, но не находящих путей выхода за эти пределы.

Мера распространения религии онтологически зависит от меры неблагополучия, нисхождения. Так, отсутствие ясной идеологии, которая должна содержать стратегию развития в будущее с указанием главной цели и задач восхождения, как и реальных средств их достижения, компенсируется расширением симулятивных представлений со стороны государственных и религиозных деятелей. В таких условиях не может соблюдаться принцип отделения церкви от государства. Церковь стремится и получает от самого государства функции «государства в государстве», как в современной России — вопреки ее собственной Конституции. Раз в обществе, на всех его уровнях, ослаблено внимание к позитивным достижениям, учету неудач, которые должны быть разумно осмыслены в целях преодоления,

то открывается сфера распространения религии: например, каналы телевидения и радиовещания превращаются в моленные дома, где симулируется принципиальные решения назревших проблем, например, показательным «примирением» конфликтов между олигархами, с одной стороны, и массой ограбленных ими в ходе шоковой терапии проведенных преобразований в стране, с другой стороны. Именно для них, прежде всего, предназначены религиозные максимы «не убий», «не укради» и т. д. То же самое относится к армии, к школе, к системе образования, в сферу которых, с разрешения государства, проникает церковь как «государство в государстве», внедряя симулякры религиозного мировоззрения. Они представляются ведущим условием существования человека и общества. Рецепты *смягчения* не дают принципиальных ответов на *вызовы времени*, латая старые дыры на старом сюртуке.

1. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 96–98.
2. Прохоров М. М. Философия и симулирование // Вестник Российского философского общества. № 4(48). 2008. С. 111–114.
3. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 17.
4. Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 383. Примечание.

Е. Ю. Рудкевич

Уфа

## СОЦИАЛЬНЫЕ РИСКИ И КРИЗИС МИРОВОЗЗРЕНИЯ: РЕАЛЬНОСТЬ И ПУТИ ВЫХОДА

Мировоззрение — зеркало эпохи. Все социальные изменения находят отражение в структуре мировоззрения и его содержании. Современная эпоха не является исключением. Социальный кризис свидетельствует о кризисе мировоззрения, индикатором которого служит ситуация ценностного брожения современного социума. Ценности являются одним из ключевых элементов мировоззрения, но ценностная система мировоззрения потеряла свои четкие очертания и, самое главное, основания. Ценностная среда современности — это аморфное образование, для характеристики которого в философии имеется такое понятие как «ризом». Отсутствие единого семантического центра или ядра, равновесия, но при этом наличие определенного организационного порядка и креативной подвижности — вот существенные черты ризомы. Разумеется, историческое развитие общества немисливо без непрерывного процесса трансформации ценностей. Однако та аксиологическая ситуация, которая нами характеризуется как ризоморфная ценностная ситуация и которая имеет место в настоящее время, исторически беспрецедентна и является результатом действия многочисленных факторов, как внутреннего, так и внешнего характера, среди которых наиболее действенным является распространяющийся вглубь и вширь процесс глобализации. Вследствие глобализации ценностные основы, цементирующие общество на самом что ни на есть глубинном уровне, начали терять свою актуальность и стали появляться

инные ценностные парадигмы, что и привело к появлению новых стержневых оснований ценностной сферы. Отсутствие ценностного ядра обуславливает рискосность современного общества.

Риск — это прежде всего выбор определенной парадигмы поведения, это принятие определенного решения, от которого зависит дальнейшее развитие, это осмысленные конструкции человеческих действий. Существование риска показывает вероятностную сущность многих социальных процессов и многовариантность отношений, в которые вступают субъекты данных процессов. Объективно ситуации риска сопутствуют три условия: наличие неопределенности, необходимость выбора альтернатив и возможность оценить вероятный исход выбираемых альтернатив.

Риск приобрел свой новый социальный облик в качестве цены за комфорт, потребление, инновации. Риск всегда сопутствовал человечеству, любая деятельность рискованна в своей основе, но особенностью современного общества является то, что риск проник в основы основ — в структуры мировоззрения, в ценностную сферу.

Формирование ценностного базиса индивида происходит в так называемые формативные годы [см. 1]. Сформированные в эти годы ценности (формативные ценности) определяют поведение индивида в течение всей его жизни и составляют ценностное ядро аксиосферы личности, которое практически не подвергается изменению. Такова идеальная модель действия формативных ценностей [см. 2]. Ситуация в корне меняется в обществе риска. Отсутствие ценностного ядра в обществе и ризоморфность социальной аксиосферы негативно сказываются на формировании личностной системы ценностей. Формативные ценности перестают играть свою определяющую роль в структуре личностной аксиосферы, ядро которой размыто, и, фактически, такая система многоядерна. Индивид, выбирая определенную стратегию поведения, руководствуется то одним ценностным ядром (или семантическим центром ценностной системы), то другим. Поведение нелинейно, многовариантно, изменчиво.

Но каким образом отслеживать и прогнозировать дальнейшее развитие социума в условиях полиморфности аксиосреды? На наш взгляд, существенным фактором поддержания аксиоздоровья общества является сохранение единого центрирующего кода ценностной сферы. Сегодня еще осталось время и ресурсы, необходимые для того, чтобы поддержать пошатнувшийся аксиологический иммунитет, сделать это следует безотлагательно, иначе общество окажется бессильной жертвой ценностного хаоса. Именно сегодня люди нуждаются в надежном, эффективном и дифференцированном аксиологическом иммунитете. Правильная ориентация в причинах поражения социально-политической системы явится залогом грамотной организации аксиореконструирующих социальных реформ. Поэтому привитие социально приемлемых и индивидуально актуальных ценностей является самым мощным средством, направленным на сохранение общества. Подобно рыночному хозяйству, ценности сами собой не восстанавливаются — как и во всем культурном строительстве не обойтись без сознательной творческой воли определенных членов общества. Дальнейшее же деструктивное влияние аксиосфер, не адекватных современной социальной ситуации, грозит окончательно

нивелировать и разрушить нас как уникальное культурное сообщество. Общество, как и отдельный человек, жизненно нуждается в целенаправленном воспитании. Необходимы более эффективные правила социальной игры, иные формы социального общежития, иная этика, иная онтология. Ставить какие-либо цели дальнейшего развития не имеет смысла в ситуации аксиологического беспорядка или, иными словами, ценностного брожения, в котором пребывает современное человечество. Это порочный круг, так как, с одной стороны, общество само «загоняет» себя в аксиологический тупик, но, с другой стороны, современное состояние общества — это следствие аксиологического ацентризма. Именно в этом смысле, по мнению автора, риск и кризис является имманентно присущим свойством социокультурного развития человечества.

1. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. 1997 № 4.

2. Незанов Ф. М., Рудкевич Е. Ю. Неэкономические ценности: особенности становления и развития. Уфа, 2008.

Р. Б. Сабекия, Г. Б. Аскарова

*Стерлитамак*

## ДИАЛОГ КАК СПОСОБ АКТУАЛИЗАЦИИ ЦЕННОСТНЫХ АСПЕКТОВ БЫТИЯ

Философия всегда стремилась к целостному и ценностному постижению человека и основных экзистенциалов его бытия. Человек был и остается началом и целью любого философствования. Мудрствуя о человеке, философия («любовь к мудрости») неизбежно приходит к мудрствованию о любви, являющейся, в свою очередь, началом и целью человеческой жизни. Вообще, тема любви всегда предполагает гносеологический дискурс, более того — это «дискурс философии» [1]. Вспомним сократовский метод познания истины — майевтику (родовспоможение); или гераклитовское «*logos*», которое в единственном числе с греческого переводится, в частности, «разум», а во множественном — «семя», «сперма»; или же библейское «познать», что в определенном контексте означает «совокупиться».

Определяя любовь как структурообразующий принцип бытия человека, философы познают любовь, исходя из человека, и наоборот — человека, исходя из его любви. Ведь любовь, по образному выражению Ю. Б. Рюрикова, есть «внутренняя тень человека», и ее содержание непосредственно зависит от содержания и сущности самого человека. Современная философия любви стремится к целостному постижению человека в единстве основных срезов его существования и, соответственно, можно выделить следующие аспекты изучения человека и его любви: 1) природно-биологический (любовь определяется в этом контексте как механизм осуществления *бесконечности рода*, заложенный в телесности человека, в частности, в сфере его пола); 2) онтологический (любовь как *способ само-*

утверждения бытия Я, восстановления полноты и подлинности существования, целостности человеческого существа); 3) гносеологический (любовь здесь выступает *инструментом познания* собственного Я, своей самости, другого человека и окружающего мира); 4) аксиологический (любовь как высшая *ценность* человеческой жизни); 5) этический (любовь как критерий нравственного развития личности, критерий гуманности, *человечности*); 6) экологический (любовь как способ *единения*, собирания всего человечества и мира в единую систему); 7) эстетический (любовь как один из важнейших объектов и действенных факторов художественного *творчества*, эстетического созерцания, любования, наслаждения); 8) праксиологический (любовь как главная *цель* человеческих устремлений, эффективное *средство* самореализации человека в мире и конечный *результат* его жизни (с лат. *resultatus* — отраженный) — целостное отражение прожитого через призму конца, то есть *смысл жизни*).

Указанные структурные пласты человеческой любви присутствуют во всех сферах жизни. Переплетаясь, они создают сложную мозаику любви, ее живую органичность, динамичность, неуловимость рассудочными понятиями. В этой связи, выражаясь языком Х. Ортеги-и-Гассета, можно сказать, что философия дает не научное, а «жизненное» знание о человеке; отсюда его открытость, расплывчатость. Бытие человека предполагает его свободу: человек является не раз и навсегда заданным природным фактом, а вечно изменяющимся, вечно становящимся существом, вереницей творческих динамически-жизненных актов. «Жизненное» знание о человеке и его любви всегда открыто, незавершенно, ибо истинная сущность человека состоит в его потенциальности, бесконечности, бытийствуя не столько в сфере действительного человека, сколько в сфере реальности, вбирающей в себя, помимо наличного бытия, бесконечно новые возможности осуществления.

Реализация заложенных в человеке потенций возможна посредством любви как идеала совершенного, целостного и гармоничного бытия мира и человека. Именно в свете любви является миру подлинное богатство внутреннего содержания человека, то сущностное ядро личности, которое выражает ее наличное бытие (что *есть* человек), потенциальное (кем он *может быть*) и ценностно-нормативное (кем он *должен быть*). Устремления любви лежат в направлении поисков форм более глубокой аутентичности, новых способов самообнаружения, самоутверждения ценности и реальности собственного бытия. Это стремление раскрыть свое Я, желание быть самим собой и быть принятым, одобренным, реализованным с помощью *другого* человека в процессе общения с ним, диалога. Сфера любви, прежде всего, это *диалог, общение*, а не субъективная жизнь обособленного Я: «Любовь, — подчеркивает Х. Ортега-и-Гассет, — живущая взглядами, ласками, больше всего живет разговором, нескончаемым диалогом» [2].

В любви человек становится тождественным Творцу, воспроизводя вселенский процесс созидания и воплощая в себе божественное совершенство — как всепринимającego, всепонимающего, всепрощающего, всеобъемлющего своей любовью и милостью. Таким образом, выбирая себя как божество и обожествляя объект своих чувств, человек становится собственно человеком. Это превращение из природно-материальной потенции человека в актуальность осуществляется не

в плоскости физического естества. Здесь речь идет, скорее, о *метафизическом преобразовании*, достраивании человека до того образа первичного совершенства, который в свернутом виде хранится в генетической памяти каждого человеческого существа.

Влюбленность, таким образом, открывает в человеке способность метафизического видения: человек становится любимым не за свою действительность, зачастую заурадную и далекую от совершенства, а за эту чудесно явленную нам в самооткровении бытия, прорвавшуюся из глубин истинно-сущего тайну о подлинной, потенциально-прекрасной сущности любимого. Именно в этом, думается, выражается предельное таинство любви, дарующей человеку способность вырваться из *повседневного бытования* в мире вещей и воспарить к *истинному бытию*, к миру вечных смыслов и ценностей.

1. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 107.

2. *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М.: Радуга, 1991. С. 429.

В. М. Селиванов

*Тольятти*

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СООТНОШЕНИЯ ДИСКРЕТНОГО И ВСЕОБЩЕГО В ЧЕЛОВЕКЕ

При всей разности подходов к определению сути и форм бытия общепринятым является положение о том, что мир — система. Ни монизм, ни дуализм, ни плюрализм не могут отрицать наличия объективно существующих связей и отношений, что и есть сущностная характеристика категории «система». Система состоит из элементов; в философии все существующее принято называть вещами. Вещи имеют пространственно-временные характеристики. Но не в том смысле, что последние есть выражение вещей, а в том, что пространство и время есть сами вещи. Пространство и время при их всеобщности имеют границы в конкретных проявлениях. Отсюда вывод — мир дискретен (прерывен, отграничен) в вещах.

Но если идти по цепочке вещей (в любом направлении), то неминуем вопрос «а что за?». Фома Аквинский в XIII веке умело использовал парадоксальность сочетания конечного и бесконечного, что (сочетание) является онтологической закономерностью реального существования, и ответил на этот вопрос. В своем космологическом доказательстве бытия Бога «от движения» он логически верно утверждал, что любая вещь движима другой вещью, а та — другой и т. д. Такое соотношение уводит нас в дурную бесконечность. Значит есть вещь, которая начинается движение: это Бог, перводвигатель. Но если Бог таков, то он уже не имеет

источника движения — он всеобщ, т. е. бесконечен. Таким образом, Фома решил проблему связи дискретного и всеобщего.

Обращение к логике святого Фомы не означает, что автор однозначно согласен с его окончательным выводом. Для нас было важным, хотя бы и на примере великого богослова, показать диалектическое единство конечного (дискретного) и бесконечного (всеобщего).

Сделаем вывод: мир дискретен в вещах, но всеобщ в целостности.

Обратимся к человеку. Он — часть мира, вещь в ряду других вещей. Значит, он дискретен. Это просто и безусловно. Но коллизия только начинается. Как и у всего живого, у человека смыслом его существования является удовлетворение потребностей. Они, как известно, двух видов: естественные (материальные) и социальные (духовные). Животные удовлетворяют свои материальные потребности (а духовных нет) однозначно — повинаясь инстинкту, который выработался в ходе эволюции и естественного отбора. Здесь нет проблемы. Медведю, уходящему в зимнюю спячку, нужна берлога и он ее найдет. Если не найдет, станет медведем — шатуном, и природа его выбракует. Человек тоже животное, но он удовлетворяет свои потребности не инстинктивно, хотя элементы этого и присутствуют, а осознанно. Что значит осознанно?

Разумеется, когда мы говорим «осознанно», то имеем в виду наличие сознания. Суть его, как известно, сводится к возможности человека абстрактно, идеально представлять действительность. Откуда у человека эта уникальная способность? Автор не имеет возможности в рамках данного формата поднимать проблему. Остановимся на том, что эта способность у человека есть.

Чтобы удовлетворить свои потребности, человек должен употребить необходимые для этого вещи. Животные тоже это делают. Но они не задаются целью — почему нужна именно эта вещь? Только человек спрашивает себя — почему и как нужна мне эта вещь? Для ответа на этот вопрос он должен получить ответ на вопрос — что есть эта вещь?, т. е. понять ее суть. Для этого человек использует свою феноменальную способность — рефлексировать.

Многие авторы используют термин «рефлектировать» от латинского «*reflectere*» — отражать. Но это относится только к физическому отражению, а не абстрактному. В нашем же понимании рефлексия — это способность человека выходить из самого себя и смотреть на самого себя со стороны именно абстрактно, идеально. Отсюда рефлексия (от латинского «*reflexio*») — «сам над собой» (авторское).

С учетом этого, удовлетворение потребностей у человека является весьма сложным процессом. Они должны быть не просто удовлетворены; механизм удовлетворения, согласно закону возвышения потребностей, объективно — закономерно усложняется.

Именно на этом оселке и проверяется онтологичность проблемы смысла жизни человека. Автор утверждает, что при всей разности понимания смысла жизни отдельными людьми, он по сути для всех один — удовлетворение потребностей. Выше было сказано, что человек дискретен. Если он только таков, то, как и у животных, нет проблемы. Именно способность рефлексировать «заводит» человека, ставя перед ним всегда все новые вопросы по поводу сути необходимых вещей.



Движение по цепочке вопросов неминуемо привело человека к вопросу «что есть мир?». Таким образом, человек начал решать проблему соотношения в себе сакрального и профанного начал. Космоцентризм античной философии четко обозначил, на наш взгляд, дихотомию «космос — человек». Но только Сократ впервые так отчетливо перенес акцент в указанной дихотомии на вторую ее часть. Это явилось выражением необходимости формирования человеком обобщенного знания. О чем?

Здесь необходимо авторское позиционирование. Да, мир объективен, т. е. независим от человека. Но, как было указано выше, в мире нет проблемы. Таковая, согласно Пармениду из Элеи, появляется лишь тогда, когда что-то мыслится, т. е. представляется не во мнении, основанном на чувствах, а в разуме. Естественно это характерно только для человека. Проблема бытия — проблема человека.

Отсюда — промежуточный вывод: человеку для удовлетворения его потребностей нужен мир вещей — он должен понять их суть — он должен искать ответы на вопросы по поводу новых вещей — он должен обобщать понятия этих вещей — он должен представить мир в целостности. Только так он может найти свое место в этом мире и самореализоваться. Это и есть поиск сакрального в человеке. Поэтому отвечая на вопрос «о чем?», мы утверждаем — о человеке. Предвидя упреки в философском субъективизме, автор, тем не менее, стоит на следующей позиции решения главной онтологической проблемы: Мир — это Я! В этом варианте «Я» — не просто человек вообще, а именно отдельный человек как индивидуальность и личность. Без учета этой позиции мы считаем решение проблемы смысла жизни человека отстраненным, чисто спекулятивным и, хотя формально-логически обоснованным, все же обедняющим многокрасочную картину личностного бытия. Бытийным выражением этой сентенции может служить ставшая уже крылатой фраза из произведения группы «Машина времени» — «Не стоит прогибаться под изменчивый мир, пусть лучше он прогнется под нас».

Итак. Человек, как вещь в ряду других вещей, дискретен. Но необходимость удовлетворения потребностей (человеческих, а не животных) вынуждает его подниматься над уровнем дискретного и обобщать свои знания о необходимых вещах. Главным инструментом здесь является рефлексия, как способность человека выходить, разумеется абстрактно, за рамки наличного бытия. Это, в свою очередь, ведет человека по направлению ко всеобщему, от конечного к бесконечному. Здесь уместна следующая иллюстрация. Человек не хочет жить вечно, так как это бессмысленно и абсурдно: нет стимула и цели существования. Но ни один человек не хочет умирать. То — есть он и не хочет, и хочет быть вечным и бесконечным.

Все вышесказанное есть обозначение онтологических аспектов соотношения дискретного и всеобщего в человеке. Обратимся теперь к гносеологическим аспектам этого соотношения.

Наш далекий предок, выделившись из животного мира, мало чем, но все же отличался от него: он пытался понять суть необходимых ему вещей. Неразвитость сознания не позволяла ему представить вещи адекватно с человеческой точки

зрения. Но как-то представить уже было обязательным. И здесь делается первая попытка формирования обобщенного знания — фетишизм. Фетиш (от французского и португальского) — амулет, талисман, оберег. Это неодушевленный предмет, который, по мнению древних, был наделен некоей магической, таинственной силой, способной помочь человеку осуществить связь с необходимой ему вещью или группой однородных вещей. Таким образом, фетиш стал своеобразным посредником между человеком и вещами. Древние уверовали, что именно фетиш поможет им в опредмечивании своей деятельности и удовлетворении потребностей. Другой формы обращения человека к вещам просто не было. Во многих источниках фетишизм подается как религиозное поклонение фетишам, которые якобы имели сверхъестественную силу. Мы считаем это неверным. Фетишем мог стать любой предмет, который в момент удачи оказался рядом; это было делом случайным. Если фетиш не оправдывал надежды, то его или наказывали, или элементарно выбрасывали. Фетиш не выходил за рамки естественного. Поэтому фетишизм не вера, а лишь начальный этап верования. Это разные вещи, так как вера не допускает сомнения. Фетишизм же генетически содержит его в себе. Конечно, использование фетишей сейчас представляется нам наивным и смешным, однако в древности он сыграл положительную роль. Во-первых, человек получил некоторую уверенность в своих действиях, пусть даже это было результатом самовнушения. Во-вторых, гносеологически была сделана первая, пусть и неуклюжая в сущности, но попытка проникнуть в суть вещей, что бытийно для человека является категорически необходимым.

Следующей попыткой формирования обобщенного знания был тотемизм. Тотем (из древнеиндейского) — родоначальник и покровитель рода. В отличие от фетиша тотем был живым — обычно животным или растением. В принципе и фетиш, и тотем были вещами. Но последний наделялся древними душой. Гносеологическую значимость этого трудно переоценить. Мы считаем, что в тотемизме человек впервые обнаружил в себе то главное, что отличает его от природы — сознание. Это были весьма смутные ощущения и представления, но они явились следствием развивающейся у человека способности рефлексировать, что, в свою очередь, было выражением онтологической закономерности отрыва человека от уровня дискретного. Душа, как известно, не имеет четко выраженных границ. Поэтому тотем, в отличие от фетиша, позволял человеку установить связи сразу со многими вещами, что значительно расширяло диапазон видения мира. Тотем позволил человеку выйти за рамки пространственно — временных границ. Естественно, тотемизм, как и фетишизм, был иллюзией. Но он продвинул человека дальше в попытке стремления ко всеобщему.

Первой развитой формой обобщенного знания стал миф. Человек пришел к выводу о том, что за всеми вещами стоят конкретные божества. Автор дает следующие характеристики мифа.

Первая — универсальность. Вторая — тесная связь с жизнью, что позволяло человеку напрямую обратиться к богам за помощью. Третья — синкретичность. Формально миф давал целостную картину мира, так как было объяснено все. Фактически же картина мира была разорванной: не было единого начала. Четвертая — самодостаточность. Кроме своего мифа не принимал другого объяснения.

Значимость мифа колоссальна, но он, увы, замкнул человека в рамках очередного витка спирали.

Для представления мира в целостности человеку необходимо выйти за его рамки. И это было сделано в монотеизме (религия).

Бог в монотеизме трансцендентен, абстрактен, идеален, всемогущ.

Бытийная тупиковость решения проблемы конечного и бесконечного в мире и человеке привела последнего к необходимости увериться в чем — то окончательно: гносеологическая разрываемость пугала человека, заставляя постоянно сомневаться, внося дискомфорт в наличном бытии. Нужна была определенность. Ею и стала религия. Бог абсолютен и не предполагает вопросов по поводу своего существования. Более того, в монотеизме человек получил ответы на все вопросы. Смысл жизни человека приобрел конкретные и понятные очертания — стремление к соответствию абсолюту. Таким образом, на наш взгляд, была решена проблема дискретного и всеобщего. Онтологически — бог творец всего сущего и поэтому решает проблему соотношения конечного и бесконечного. Гносеологически — человек преодолевает указанную дихотомию верой, как формой абсолютного знания.

Здесь необходимо пояснение. Действительно ли вера в бога является окончательным вариантом решения обсуждаемой проблемы? Нет. Абсолютность бога обуславливает вывод: доказать, что бог есть — невозможно, доказать, что его нет — тоже; доказывать можно, но доказать нельзя. Поэтому мы считаем религию, хотя и совершенной, но не обязательной формой мировоззрения. Каждый выбирает сам — верить или не верить.

Еще одной совершенной формой обобщенного знания является философия — метафизика. Она занимается выявлением сути — сути всего и, в первую очередь, человека. Именно философия позволяет человеку оторваться от границ наличного бытия и перейти в мир символов этого бытия. Только в этом случае он может оперировать вещами не методом проб и ошибок, а целенаправленно.

Движение человека от дискретного к всеобщему изначально не предполагает окончательных ответов. Но человек хочет их найти! Философия (метафизика) и является формой этого движения. Естественно, прямого эмпирического обоснования это движение не может иметь: философия избыточна. Поэтому мы определяем философию не как науку и прямое знание, а как способ освоения человеком мира на основе собственного представления о нем. Мы утверждаем, что эта позиция является вариантом решения проблемы соотношения дискретного и всеобщего в человеке.

Автор обозначил проблему соотношения дискретного и всеобщего в мире и человеке в онтологическом аспекте и, с гносеологической точки зрения — формы движения его в направлении к всеобщему. Ссылки на источники здесь мы считаем необязательными, так как этот материал не является симбиозом и, тем более, компиляцией. Это результат собственных (разумеется, на основе посильного освоения философского наследия) размышлений, которые, безусловно, не имеют императивного характера. Поэтому мы открыты для дискуссии.

## ФИЛОСОФИЯ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ПОИСК ВЕРТИКАЛИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ КОНСТАНТ

Становящаяся российской философией образования как самостоятельное научное направление не может не учитывать те опасности формирования глобальной культуры, который на сегодня становятся очевидными. В философском контексте «толерантность» как терпимость к чужому образу жизни, поведения, обычаям, чувствам, мнениям, идеям, верованиям предлагается как тип поведения культурного человека, который способствует становлению и развитию гражданского общества в России, профилактике экстремизма и т. д. Тем не менее, следует отметить, что терпимость не готовность принимать чужое, более того, религиозный, политический и другие виды эгоизма как раз и преодолеваются посредством сохранения и развития глубинных культурных традиций общества, в том числе, и религиозно-мировоззренческих основ культуры.

Сохранение культурных смыслов и норм отечественной культуры, уходящей своими корнями к истокам становления российской государственности и есть стратегическая задача российского образования, которое может рассматриваться, в контексте развития глобальной культуры, как ключевая сфера в сохранении национальной безопасности любого государства. Трансформация культуры по чуждым ее менталитету принципам и нормам есть экспансия на российскую государственность. Толерантность — это не когда «тебя выживают из твоего дома, а ты не сопротивляешься».

Сегодня качественная и конкурентоспособная система образования залог будущего выхода России из кризиса и ее стабильного и достойного положения в мире. Необходимо системное и планомерное развитие философии образования, его аксиологической и онтологической основы. «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной», — говорит статья 13 Конституции РФ. Факт, не должно быть идеологии, которая претендует на то, чтобы быть всеобщей, не допускать других взглядов. Тем не менее, любое государство как и любая социокультурная система, чтобы «*быть*» обязано иметь стратегию государственного развития, первая задача которой удержание национальных интересов.

Российское национальное сознание исторически ориентировано на наличие государственной позиции. Государство должно обладать четко выраженной позицией по основным вопросам общественного развития, быть способным к репрезентации той ценностно-смысловой системы, которая признается ориентиром, то есть четко выражать философию национального развития. Ключевую роль в этом процессе может и должна сыграть система образования, четко рефлектирующая над своими философскими и мировоззренческими основаниями.

Важно понять, что в настоящее время не может идти речь о «победе» одного методологического направления (как было с идеологией марксизма или вопроса,

что первично материя или сознание? В диалектическом мышлении этих вопросов вообще не существует), важно раскрыть общенаучный потенциал принципа дополнительности в философии науки. Не антагонизм, а ко-эволюция (пусть в контексте Богдановской праксеологии) методологических парадигм, принцип ситуационности в их применении. Действительно, плюрализм в науке — важное приобретение науки последних десятилетий, что может оградить научное сообщество от насильственной трансформации мировоззренческих установок ученого.

Сегодня философское сообщество говорит об активном развитии такого направления философского знания как философия истории, особенно в контексте понимания будущего России, поиска стратегических ориентиров развития страны, ее миссии в международном сообществе и в судьбах всего человечества. Во многом мы видим возрождение русской философской мысли конца XIX начала XX века. Когда думающая часть общества понимала всю опасность и бифуркационный потенциал исторического момента. Сегодня для России вопрос стоит еще острее: быть или не быть на исторической карте III тысячелетия?

Возможность остаться просто географической территорией при развитии в культуре и образовании идей постмодернистской, эклектичной, виртуально-гламурной и надценностной (креативности и лидерства), ориентации прагматизма и безудержного потребления в контексте идеологии чувственного гедонизма и морального релятивизма, культивирование материальной выгоды любой ценой (как ловкость ума и умение жить паразитируя), полное снятие внутренних нравственных и моральных регуляторов личности и оценке ей самой своих поступков становится теоретической реальностью. И начало ответа на этот вопрос может дать сегодня, и в том числе, философия российского образования, в основе которой должна быть положена не лицемерная любовь, как писал А. С. Пушкин, к «отеческим гробам», к ценностям Православия, к ответственной и нравственной взрослой жизни человека.

Переходя к культурносоциальной траектории истории российской государственности, которую в принципе невозможно понять вне контекста истории Русской Православной Церкви, отметим диалектический характер намеченного полипарадигмального подхода в философии образования XXI века (духовные, социальные, экономические исторические линии развития истории того или иного социума требуют разных методологических установок в своих исследованиях). Это еще отметил А. Августин: вера и разум имеют разные предметы своего исследования; вера исследует духовное пространство, посредством Откровения, а разум — материальное посредством выявления природных и социальных законов их развития и спорить им не о чем, методы познания, которые эффективны в одной области или для одного предмета исследования, не подходят для другого. Область веры не исследуется разумом.

Духовно-нравственное воспитание, как и духовная традиция передаются из поколения в поколение — эта золотая цепь культуры и истории — это и суть образования вообще. Вслед ему красноречиво высказался Ф. Бекон, один из основателей европейской классической модели науки: малые, поверхностные знания отторгают Бога, глубокие — приближают и развивая эту логику добавил: зна-

ния — сила. Действительно, знание в контексте глубинного культурно-исторического становления личности человека огромная сила.

В философско-методологическом философии образования XXI века хочется пожелать «царского» или, как говорят философы, «серединного пути», к которому из IV века до нашей эры нас призывает Сократ. А именно, диалектическое мышление не позволяет себе впадать в крайности, выходя на новый уровень осмысления проблемы оно «снимает» их. Таким образом, помимо сохранения и развития диалектики объективного и субъективного в методологии современной философии образования необходим междисциплинарный подход [1].

«Эпохальным вызовам» современности философия образования отвечает многообразием методологических подходов, отмечая самоценность каждого из них, ситуационность, взаимодополняемость и право выбора каждого ученого. Полипарадигмальная методология качественно расширяет исследовательские горизонты. Именно полипарадигмальная методология позволяет осмыслить культурную и социальную перспективу российской государственности и культуры, образования и воспитания через освящающую миссию Русской Православной Церкви. Осмысление отечественной культуры и образования изначально (априори) включает в себе установку русского религиозного мирозерцания на постижение самых глубоких и сущностных основ человеческого бытия и экзистенциальных смыслов темпоральности. Вопросы: кто мы, что с нами как народом происходит, к чему мы призваны, куда мы идем, то есть вопросы о смысле, начале и конце истории, о всеобщих началах и содержании человеческой культуры, об историческом призвании с начало Святой Руси, а позднее Великой России в мировом историческом процессе — все эти вопросы приобрели в начале III-го тысячелетия для философии образования приоритетное значение.

Миссия Церкви осуществлялась на фоне характерной преемственности русской истории. Каждый век в нашей отечественной культуре имел свою судьбу, свои самобытные черты, свой неповторимый лик. Различные периоды нашей истории дают нам разные, непохожие один на другой образы Руси. Была Киевская и была Московская Русь; была Россия имперская и была Россия советская. Последний образ заключал в себе нравственный поединок православной ментальности народа с идеологией строителей «новой жизни», уничтожающих ясную вертикаль мировоззренческих констант бытия человека. При всей мировоззренческой парадоксальности «коммунистического» существования, при всей перевернутости представлений о ценностях, русская культура советского периода в почтительном молчании помнила о своей православной родословной, сохраняла свое величие и достоинство и была в своей глубине, подобно «Тихому Дону», устремлена к человеку и человечности.

Наше философско-историческое предчувствие русского возрождения III-го тысячелетия питается сознанием вековой причастности к мировоззренческим и культурным ценностям народов России, взрастивших, и формирующихся в колыбели русской государственности и православной духовности. Именно они должны и могут найти свое воплощение в философской рефлексии над образованием и образовательной деятельностью в целом. Философия российского образования невозможна без осознания вертикали базовых ценностей как кон-

кретного человека, так и России как сильного и процветающего государства, укорененных в глубинных мировоззренческих пластах бытия национального самосознания и чувства долга и ответственности за свое будущее и будущее своих потомков.

1. Философия образования / Наука. Философия Общество. Материалы V-го Российского философского конгресса. Том III. Новосибирск, 2009. С. 371–433.

Е. Н. Сизых

*Братск*

## ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ КАРТИНЫ МИРА В ТВОРЧЕСТВЕ Я. ХИНТИККА

Построение картины мира начинается с формирования образа мира. Образ мира рассматривается нами как первичное, личностное мировосприятие субъекта.

Следующей по значению для общества идет картина мира, которая наполняется смыслами, важными для самосохранения целостности личности. Картины мира заполняют ниши мировосприятия в зависимости от предназначения, создавая устойчивый баланс человек-общество-природа-культура. *Картина мира* — это некая модель, которая описывает до некоторой степени реальность в понимании человека и позволяет ему действовать согласно неким правилам, которые явно и неявно заложены в эту картину.

В творчестве финского философа, логика, семантика Яакко Хинтика происходит соединение языковой и научной картин мира в единую философскую.

Под научной картиной мира понимается как система общих представлений о мире, вырабатываемых на соответствующих стадиях исторического развития научного познания.

Философская картина мира представляет собой систему наиболее общих философских понятий (категорий), принципов, концепций, дающую на определенном историческом этапе представление о мире в целом.

Языковая картина мира есть исторически сложившаяся в обыденном сознании данного языкового коллектива и отраженная в языке совокупность представлений о мире, определенный способ концептуализации действительности. Она выступает результатом систематизации совокупности знаний, зафиксированных в языковой форме.

Построение философской картины мира начинается с формирования языкового образа мира в семантике возможных миров. Здесь он высказывает мысль, что не существует никакого единого образа мира для всех. Он выступает дескрипция восприятия каждого конкретного субъекта познания.

Восприятие мира, по Хинтика, есть процесс получения информации. Ложность или истинность информации зависит от тех терминов, в которых она выражается в форме восприятия. Само восприятие мира есть процесс его

описания, в котором отраженные в сознании объекты облекаются в словесные формы. В каждом суждении дескрипции репрезентируется определенная связь вещей.

Но воспринятое можно описывать по-разному. Все зависит от той точки зрения, которой придерживается в данный момент времени субъект перцепции. Например, информацию можно воспринять либо позитивно, либо негативно. И так далее. В ходе восприятия создается не один единственный текст, в котором описывается мир, а множество описательных альтернатив.

Каждая из этих альтернатив настолько дает максимально полное описание мира, насколько позволяют используемые нами средства. В ходе описания создаются возможные миры, под которыми Хинтиikka понимает возможное состояние дел или возможный ход событий. Исходя из этого, восприятие мира субъектом составляет все множество возможных миров, совместимых с этим восприятием. Хинтиikka тут же уточняет, что возможные миры необходимо рассматривать как течение событий, совместимых с теми событиями, которые воспринимает (или думает, что воспринимает) человек во время осмысления его восприятия.

Один и тот же индивид выделяет на основе дескриптивно перекрестно отождествляемых с воспринимаемыми мирами *a* некоторое имя *b*, обозначающее определенный круг однородных объектов, выявляемый только в рамках данной «семантической игры» если и только если истинно высказывание «*a* воспринимает, кто или что есть *b*». Но это не означает то, что мы видим мир по-разному. Если взять все возможные «картины» воспринимаемого, то путем их сопоставления возможно выделение в них общие моменты. Вот это и будет тем объективным компонентом воспринимаемого, на который не влияет ни наша точка зрения, ни наши эмоции, настроения и т. д. То есть мы в перекрестном отождествлении возможных миров, полученных в процессе восприятия объекта, можем выявить общий денотат. И только в этом случае речь может идти об истине описания воспринятого.

Построение картины мира начинается с соотнесения выявленного общего денотата с самим воспринимаемым объектом. В процессе перцептуальной индивидуализации индивидов происходит частичная реконструкция чувственно данных теорий о чувственно данном. Эти теории будут состоять из невысказанных перцептивных суждений, субъектом которых будет выступать воспринимаемый объект. Чувственные данные об объекте не тождественны самому физическому объекту. Это обусловлено тем, что наши слова, используемые в описании восприятия, есть форма категоризации того, что мы наблюдаем в окружающем нас мире. По мнению Хинтиikka они не являются необходимыми сущностями реального мира. Они есть «несуществующее ничто».

Исходя из вышесказанного, процесс восприятия не возможен без принятия интеллектуального решения. Это решение приходит неосознанно. Оно принимается на основании соотнесения воспринимаемого объекта с каким-либо классом объектов, начиная от конкретных и заканчивая категориями причинности. Исходя из этого, восприятие не возможно без мышления и характеризуется не только индивидуальностью, но и обобщенностью, универсальностью.



Наличие интеллектуального момента способствует решению Хинтиккой вопроса о границе картины мира. С одной стороны, подобная картина мира ограничена содержательными возможностями человеческого языка. Это проявляется в дескриптивном моменте построения возможных миров. Но, с другой стороны, здесь речь идет не о совпадении самих понятий, используемых в описании, а об общем для всех возможных миров значении. Поэтому, исходя из теории языковых игр Витгенштейна, на которую опирается Хинтикка, граница языковой картины мира условна. Нахождение новых денотатов в известных языковых знаках раздвигает пределы уже известного.

Далее перейдем к следующей черте языковой картины мира — пространству. Перцептуальное тождественное перекрещивание нельзя осмысливать без опоры на перцептивное пространство. Перцептуальное пространство, будучи фрагментом обыденной (ненаучной) модели мира, формируется в результате восприятия индивидом окружающей действительности. Оно есть индивидуальное пространство (чаще всего даже кажущееся) поскольку есть чувственное отражение реального пространства. Оно является нам в процессе обыденного, повседневного опыта, который постоянно соотносит это пространство с реальным, что и позволяет нам ориентироваться в нем.

Подобное рассмотрение действительности сквозь призму возможных миров приводит нас к следующему выводу: каждый человек строит свою собственную картину мира. Свойственный только данному человеку способ концептуализации действительности посредством языка отчасти универсален, отчасти индивидуально специфичен, так как разные люди могут видеть мир немного по-разному, через призму своих языков. Но в тоже время наличие общего в их языках способствует формированию схожих картин мира. Построение собственной картины мира есть семантическая игра, которая направлена не на определение новых сторон значения языковых знаков, которые были от нас до сих пор скрыты, а на выявление именно общего в воспринимаемом.

Подобное построение языковой картины мира не содержит в себе никаких признаков научности, кроме применения логических методов в перекрещивании возможных миров. Все знания, из которых она складывается, не содержат в себе всех признаков научности. При этом знания, выраженные обыденным языком, отнюдь не примитивны: во многих случаях они не менее сложны и интересны, чем научные.

Однако Хинтикка не оставил попытки соединения языковой и научной картин мира в единую. В своей статье «Истина после Тарского» он разрабатывает теоретико-игровую теорию определения истины для естественных языков.

Данное определение истины в естественных языках позволяет говорить о том, что истина определима и выступает как соответствие (корреспонденция) знания о данном факте самому этому факту определяется правилами «языковых игр» Витгенштейна.

Благодаря тому, что теоретико-игровое определение истины основывается только на структурные правила семантических игр, конституированных при помощи истины, сохраняющих такое свойство истины, как ее объективность (независимость от различных психологических и социологических особенностей

игроков). Следовательно, определяя истину как соответствие, сохраняется объективность значения истинного знания.

Данное определение истины устраняет парадоксы (типа «парадокса лжеца»), которые возникали ранее при использовании корреспондентской теории истины. Истинность здесь означает существование выигрышной стратегии.

Истину нельзя рассматривать в качестве выигрыша в игре. Именно противопоставление выигрышной стратегии и выигрыша в игре приводит к появлению иных определений истины, кроме корреспондентской. Только в определении выигрышной стратегии сохраняется принцип информационной независимости, поскольку эта стратегия определяется ее выбором из того множества, которое мы можем мыслить применительно к данной игре. Все это множество возможных стратегий выступает контекстами игры. Следовательно, теоретико-игровое определение истины включает в себя весь ход игры поиска и обнаружения.

Теоретико-игровая концепция истины используется на всех стадиях построения языковой картины мира.

Во-первых, она применяется уже на стадии обозначения словесными знаками полученные ощущения. Выбор словесных форм, в которые «облачаются» ощущения, определен той целью, которая стоит перед познающим субъектом. Этой же цели подчинено построение суждений описания. При этом необходимо помнить, что обязательным условием выбора игровой стратегии выступает система ценностей субъекта семантической игры.

Во-вторых, на стадии перекрещивания возможных миров. Выбор общего денотата определяется тем контекстом, в который погружена данная игра, лучшим признается тот, который более всего соответствует интересам познающего субъекта. Изменение контекста ведет за собой изменение значения понятия, суждения или предложения и самой истины в целом.

В-третьих, в границах перцептуального пространства, которые также определяются игровой тактикой субъекта. И так далее.

Таким образом, Хинтикка в своем учении о возможных мирах излагает концепцию построения философской картины мира, опираясь на языковую картину мира и элементы научной картины мира. Данная картина мира отличается от тех, к которым мы привыкли в классических философских системах. В ее основе лежит не идея представления мира в целом, минуя человека, а именно понимание мира через призму человеческой перцепции. Каждый из нас способен воспринимать мир. Но это восприятие несет в себе и объективный и субъективный моменты. Субъективизм возможных миров объясняется именно человеческой природой субъекта перцепции. А к объективным моментам восприятия необходимо отнести языковые имена, используемые в дескрипции, общий денотат возможных миров, а также свойство, присущее всем естественным языкам — истину.

1. Хинтикка Я. Информация, причинность и логика восприятия // Вопросы философии, 1975, № 6/

2. Hintikka J. Post-Tarskian Truth // Synthese. Vol. 126, 2001. № 1–2. P. 17–36.

## МЕНТАЛИТЕТ В АСПЕКТЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Менталитет как коллективно-личностное образование представляет собой устойчивые духовные ценности, глубинные аксиологические установки, навыки, долговременные стереотипы, рассматриваемые в определенных пространственно-временных границах, выступающие основой поведения и образа жизни. Это и особая «психологическая оснастка» (М. Блок), «символические парадигмы» (М. Элиаде), «архаические остатки» (З. Фрейд), «архетипы» (К. Юнг), присутствие которых проистекает из первобытных врожденных и унаследованных источников человеческого разума. Как видим, исследователи при описании духовной жизни общества используют множество дефиниций, характеризующих понятие «менталитет» с самых разных исследовательских позиций.

Очень часто понятие «менталитет» ассоциируется в исследованиях с национальным характером. Еще в XIX в. в связи с начавшимся тогда поиском путей национальной самоидентификации, со стремлением к осознанию русского менталитета, к выделению и описанию психологических особенностей русского народа появляются исследования В. О. Ключевского, Н. Л. Лосского, Н. А. Бердяева.

Так, В. О. Ключевский, исследуя специфику мышления и образа действия людей прошлого, учитывал географические факторы, материальные и социальные условия жизни великороссов, всю совокупность обстоятельств, окружающих и влияющих на характер и поведение людей на протяжении всей их жизни. Характер человека, образ мыслей, мотивы поступков были для историка такими же необходимыми компонентами исследования, как описание деятельности той или иной исторической личности.

Помимо сходства терминов «национальный характер» и «менталитет», содержание последнего является пограничным с понятием «картина мира» или «образ мира». В исследованиях А. Я. Гуревича «картина мира» и «менталитет» являются тождественными. При анализе картины мира или отдельных её компонентов историк стремится вскрыть внутреннюю позицию людей того времени, реконструировать их собственные представления. При таком подходе происходит встреча и наложение одна на другую двух разных точек зрения: точка зрения современного историка, классифицирующего материал на основе определенных научных схем и моделей, и точка зрения людей прошлого, их картина мира.

Очень часто в исследованиях понятие «менталитет» синонимично широко распространенным выражениям «общественное мнение», «идеология». Автор фундаментального исследования В. А. Грушин считает, что «общественное мнение является проявлением общественного сознания, в котором отражается прежде всего оценка разными социальными группами явлений, представляющий общественный интерес на основе общественных отношений» [1, 16]. Системати-

зирующим признаком общественного мнения, связывающим воедино всю совокупность его элементов, является социальная оценка.

Под идеологией понимают совокупность таких идейно-эмоциональных образований, которые используются большими группами людей в их борьбе за свои интересы и помогают осознать и сформулировать их. Под общественным умонастроением понимается «особый вид настроения, обладающий относительно устойчивым характером и представляющим собой определенную направленность как безотчетных чувств и переживаний, так и ясно выраженных мыслей и идей, убеждений. Общественное умонастроение может быть как проявлением необъективированного общественного сознания, так и частью группового сознания.

Как видим, менталитет как самостоятельный феномен следует отличать от общественного мнения, общественных умонастроений и идеологии. Общественные умонастроения выражают привычки, коллективные эмоциональные шаблоны. Общественные настроения переменчивы, зыбки, ментальность же отличается более устойчивым характером.

Общественное мнение включает в себя социальные оценки, ценностные ориентации, но при этом оценки и ценности осознаваемы, они выражают жизненные установки, самостоятельный выбор святынь, ментальность же восходит к бессознательным глубинам психики.

Идеология как совокупность форм мышления и ценностных представлений более аналитична, чем ментальность, которая в большей степени опирается на стихийные схемы поведения людей.

Таким образом, менталитет — не философские, научные или эстетические системы, а тот уровень общественного сознания, на котором мысль не отделена от эмоций, от привычек и приемов сознания. Как видим, при характеристике духовных социокультурных явлений исследователи используют разнообразные понятия, но термин «менталитет» занял собственную устойчивую нишу и мы находим в этом реальную общественную потребность.

1. Грушин Б. А. Мнение о мире и мир мнений. М., 1967. С. 16.

2. Гуревич А. Я. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. М., 1989. С. 75–89.

Н. А. Скоробогачкая, В. В. Скоробогачкий  
*Екатеринбург*

## ФИЛОСОФ И СОВРЕМЕННОСТЬ, ИЛИ О ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Современная философия в России находится на распутье. Особенность нашей ситуации заключается в том, что, несмотря на идейный плюрализм и пестроту методологических подходов, у нас нет выбора и нет перспективы. Мы обращены лицом в прошлое, из которого вышли, но от которого не ушли. Ретроспективная тенденция нашей философии является не только отражением нашей зависимости

от марксистской традиции, но и ее продолжением. Суть же последней составляет способ философствования, для которого характерны: 1) фактический отказ от индивидуального творчества, растворение себя в коллективном субъекте (школы, направления); 2) преимущественное комментирование и цитирование научной и особенно философской классики, поле которой в советский период постоянно расширялось и дифференцировалось; 3) критика отклоняющихся («ревизионистских») и идеалистических («классово чуждых») тенденций, борьба за чистоту исходных принципов учения; 4) конечная идеологическая прагматичность и заданность (заказанность) получаемых выводов, зависимость философии от политической конъюнктуры и ее социально-классовая ангажированность. В строгом смысле слова советский марксизм был не философией, а идеологически ориентированной духовной установкой и не имел собственного предмета. Ничем не завершавшиеся, вяло протекавшие дискуссии о предмете марксистской философии, о необходимости восстановить единство диалектического и исторического материализма, о допустимых пределах дифференциации философского знания определяли интеллектуальную атмосферу недавнего прошлого.

С этой точки зрения современная философская ситуация может рассматриваться как процесс (и результат) деидеологизации марксизма. В ходе деидеологизации в очередной раз расширилось поле текстов, к которым сегодня дозволено обращаться, но не изменилась по существу философская традиция. Отталкиваясь от этого, можно предположить, что у нас по-прежнему нет философии как свободного, творческого поиска истины. Мы по-прежнему апеллируем к некоему сверхсубъекту и перекладываем на него и нелегкий труд поиска истины, и ответственность за итоги, за неудачи и ошибки. Поэтому в нашей ситуации речь может идти не об изменениях в философии (можно ли изменить то, чего по существу нет?), а только о ее повторном возникновении.

### ***Категориальная структура философской ситуации***

Что необходимо для возникновения и, соответственно, более или менее устойчивого существования философии? На наш взгляд, необходимыми условиями здесь являются: во-первых, сдвиг в основаниях бытия; во-вторых, субъект философствования; в-третьих, проблема; в-четвертых, язык философии.

Сдвиг в основаниях бытия связан с глубокими переменами в общественной жизни и культуре. Примером такого сдвига является осевое время истории, которое, согласно Ясперсу, имело место за 500 лет до Р. Х. Это — точка одновременного возникновения конфуцианства, буддизма и греческой философии. Но центральный пункт такого сдвига в основаниях бытия — личность, ее онтологический статус. Сдвиг включает в себе двойственное содержание: (1) он выступает как катастрофа, гибель старого мира и (2) одновременно — как рождение нового. Отдельные индивиды и общественные классы воспринимают сдвиг под каким-то одним, определенным углом зрения, но объективно, по своей сути он двуедин. Эта раздвоенность мироздания, сопряжение и соприкосновение непримиримых крайностей образует условие для рефлексии: отрицательные двойники смотрят друг в друга как в зеркало. Структурная и смысловая разнородность бытия оказывается тем, что вызывает остранение привычного, рождение эмоционально окрашенного переживания новизны: не только удивление, о котором писал Арис-

тотель, но также страх, восхищение, забота — такова многокрасочная палитра, с помощью которой вновь обретенная способность рефлексии воссоздает картину мира.

Сам по себе сдвиг в основаниях бытия не приводит к возникновению философии, он должен быть продолжен и закреплён появлением субъекта, который, по словам Гегеля, решается философствовать. Прежде всего, это человек, а точнее, культурно-психологический тип, обнаруживающий склонность к рефлексии. Когда Аристотель говорит о бесполезности философии (в противоположность науке) и об удивлении, он имеет в виду потребность выйти за пределы повседневного, усомниться в очевидном и привычном, увидеть иное. Если брать в качестве иллюстрирующего примера кого-либо из героев литературной мифологии, первым приходит на память — Одиссей. Рефлексия является для такого человека способом заглянуть за край обжитого, в область оснований бытия. Бесполезность философии — синоним ее привязанности к тому измерению действительности, которое после Аристотеля называется метафизикой. В метафизическом мире находят примирение и плодотворное согласие крайности, рожденные сдвигом в основании бытия. Склонность к рефлексии и метафизическая ориентация — отличительные характеристики субъекта философствования.

Однако между склонностью к рефлексивному и умозрительному подходу и философией существует еще значительная дистанция. Опыт классической русской литературы девятнадцатого века показал, что рефлексия может стать болезнью, разрушающей душевную организацию человека, рациональное устройство жизни. У этой болезни много симптомов — хандра (Пушкин), гамлетовщина (Плеханов), скука (Чехов). Шагом на пути к философии является проблема. С одной стороны, наличие проблемы характеризует философию как определенный стиль мышления: проблемность, проблематизация, критичность суть синонимы в данном контексте. В этом плане философия является антиподом богословия, ставящего во главу угла догматизм, и науки, опирающейся на теоретические конструкции на данные опыта или самоочевидности разума. С другой стороны, проблема всегда конкретна, это — какая-то определенная проблема, проблема объемная, имеющая грани, оттенки и нюансы, но, в первую очередь, смысловой стержень, вокруг которого стягиваются в систему многие другие вопросы. В границах этого смыслового поля, образующего проблему, они формулируются, обсуждаются и находят то или иное разрешение. В проблеме находит свое отражение ситуация сдвига оснований бытия, опыт ее переживания индивидом: проблема есть субъективный план выражения этой ситуации.

Если есть план выражения, следовательно, необходим язык как его (выражения) средство. Язык философии отличается от языка повседневности такими качествами, как рефлексивность, метафизичность, проблемность (критичность). В его структуру входят не только уровни знаков (терминов) и значений, он характеризуется наличием третьего, специфического уровня. Это — двойственный (двединый) контекст, образованный сдвигом бытия и отразившийся в структуре личности в виде способности к рефлексии, к всматриванию в чуждое, странное, запредельное. Данный контекст составляет матрицу смыслообразования и предполагает интерпретацию любого высказывания как необходимый, конститутив-

ный момент философского размышления. В качестве иллюстрации к данному сюжету служит пример Канта. Одна из причин, по которой Кант оказался непонятым в самом существе своей философии, — отсутствие адекватного языка для выражения его идей-ответов на проблему свободы. Здесь не вина Канта — за возможности языка ответственна культура того времени: ему просто неоткуда было взять этот язык. Язык культуры Просвещения в своей тенденции был романтическим. Засвидетельствованная Пушкиным «темнота» романтического языка сделала невозможной задачу — адекватно передать смысл кантовских идей. Хотя другой «странный» философ того времени — Жан-Жак Руссо смог ясно и прозрачно изложить на этом же языке свои идеи. Для идей Руссо этот язык подходил, для идей Канта — нет.

Завершая определение необходимых условий возникновения (существования) философии, мы обязаны указать далее на достаточное условие, без которого перечисленные выше необходимые условия будут лишь рассеянной суммой предпосылок. В лучшем случае может возникнуть так называемая предфилософия — тупиковая линия движения от мифа к логосу. Для того чтобы выделить достаточное условие возникновения (существования) философии, мы должны определиться с тем, что такое философия. С точки зрения функционального назначения в социокультурной системе философия есть один из инструментов легитимации институционального порядка. Легитимация предполагает объяснение и оправдание мироустройства и осуществляется на четырех уровнях. Предельный уровень — это уровень универсума, на котором совершается символическая легитимация. Философия и есть один из способов символического объяснения и оправдания мироустройства. Благодаря символической легитимации обеспечивается историческая и персональная идентичность: история и индивидуальная биография человека осуществляются и осознаются как нечто упорядоченное, цельное и осмысленное. Не случайно в эпохи, когда распадается институциональный порядок, кризисные настроения захватывают в первую очередь две области — историческое самосознание нации («Кто мы? Откуда? Куда идем?») и так называемый вопрос о смысле жизни, историографию и биографию.

Так вот, достаточным условием возникновения и существования философии является ответ, представляющий собой решение тех вопросов, из которых состоит проблемное поле философии. Точнее было бы сказать — любых вопросов, которые могут появиться на этом поле. Без такого ответа, уравнивающего (используя заголовок одного из романов М. Кундеры) «невыносимую легкость бытия», не может возникнуть и существовать философия. Чешский писатель заметил, что мир, основанный на невозможности повторения, является нравственно извращенным. Но что делать человеку, живущему среди вещей, которые даны ему в контексте облегчающих обстоятельств быстротечности и однократности всего существующего. Наличие такого ответа задает перспективу, в исчезающей дали которой мир обретает тяжесть и плотность, чувственную достоверность. Мир раскрывает себя как бытие в перспективе, которую венчает не существующий как вещь среди вещей, а данный лишь в рефлексированном представлении категорический императив нравственности: поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать основанием для всеобщего законодательства.

В свете этого обстоятельства представление об открытом, поисковом характере философии кажется преувеличенным и аффектированным. Вопрос не может быть обращен в никуда, он адресован знающему ответ, и для философа этот адресат он сам. Следовательно, характер ответа и его основное содержание в решающей степени предопределены тем, каков этот человек, рискнувший философствовать, в какой культурной среде он живет и к чему он устремлен. Закрывая в себе ответ, философия реализует свое социокультурное назначение. Но форма, в которой осуществляется это назначение, решающим образом зависит от особенностей культуры того или иного времени. В ситуации, когда доминирующей окраской культуры является рациональность, когда свою опору цивилизация ищет в успехах науки и техники, философия выступает в виде мировоззрения, или картины мира. Греческий мир руководствовался иными приоритетами, и зримое свидетельство этой инаковости — философия Платона, Аристотеля, Плотина. Но из этого следует, что у каждой философии и у каждого времени не только свои вопросы, но и свои ответы. А значит, и диалог между ними — задача не менее сложная, чем контакт между цивилизациями.

Наличие ответа, свидетельством чего является существование философии, указывает на принципиальную возможность найти решение проблемы. Как любил повторять А. Эйнштейн, Бог хитер, но не злонамерен. Наличие ответа не означает законченности, исчерпанности философии, но только указывает на экзистенциальную необходимость философствовать, то есть задавать вопросы о смысле бытия. У этих вопросов — трансцендентальный адрес, но окружающие склонны воспринимать их как обвинения, выдвигаемые против них. Помимо этой далеко не безопасной процедуры (достаточно вспомнить Сократа) невозможно осуществление истины-ответа, а мир оказывается «невыносимо легким», то есть нравственно извращенным — миром абсурда, жить в котором для человека смертельно опасно. Герой Кафки г-н Йозеф К. не умел ставить метафизические вопросы, он добивался истины от окружающих, которые, как и он, сами были в плену абсурда и не ведали конечного смысла того, что творили.

Поскольку метафизический вопрос обращается философом к себе самому, это значит, что философ на собственном примере реализует уравнение «человек = мир». Это — трансцендентальное тождество, имеющее не конститутивное, а регулятивное назначение: ответственность за мироздание (категорический императив, на языке Канта) составляет метафизическое основание для экзистенциального выбора человека, в контексте которого человеческое действие приобретает моральное значение и смысл. Категориальным определением тождества человека и мира является свобода — как состояние (автономия человека) и как цель — перспектива, в свете которой становится возможным открытие бытия человеком, рискнувшим переступить пределы известного и обжитого мира.

Возможность философии поддерживается действием традиции философствования. Последняя есть механизм массовидного воспроизводства необходимых и достаточных условий устойчивого существования философии. Мы можем констатировать появление какой-либо традиции философствования, когда налицо более или менее устойчивое воспроизводство условий философствования, когда оформляется определенная система взглядов, складывается известное направле-



ние, возникают конкурирующие между собой школы последователей и истолкователей. В этом смысле традиция философствования не означает преемственной связи с прошлыми системами, напротив, она (традиция) возникает как разрыв с прошлым, как перерыв преемственности, она существует в полемике с предшественниками, а с течением времени она обращается также и против возможных преемников.

### ***О перспективах русской философии***

Говоря о современной философской ситуации и оценивая перспективы возрождения (повторного возникновения) философии, надо отметить, что почвой такого возрождения является культурный миф, а само возникновение структурно выглядит как переход от «мифа» к «логосу». Так, например, культурным мифом «золотого века» был миф о Петербурге. Вопрос о том, из каких предпосылок и как именно сложился такой миф, требует отдельного изучения, и мы его здесь затрагивать не будем, зафиксировав только сам факт появления этого мифа. Он стал исходной точкой, от которой отталкивались (в положительном и отрицательном значениях этого слова) в поисках исторической и национальной идентичности идеологи различных направлений, славянофилы и западники. Появление нового культурного мифа, который может стать почвой для (воз)рождения философии, определенно указывает на приближение консервативной волны. Консерватизм вообще создает благоприятную духовную атмосферу для подведения итогов и ответа на вопрос: «куда ж нам плыть?» К числу симптомов, сигнализирующих нам сегодня о приближении нового, можно отнести дружное охаивание либерализма, прокатившееся по страницам ряда изданий весной 2004 года и ставшее затем идеологическим штампом. Это говорит о многом: если за десять лет до этого консервативно-патриотическая риторика была языком коммунистической оппозиции, то сегодня она становится официальным языком политического класса. Не чужаются этого языка и многие интеллектуалы. Словом, немало воды утекло за последние десять-пятнадцать лет. Но вот очередной парадокс, характерный для нашей ситуации: с одной стороны, мы действительно переживаем сдвиг духовной атмосферы в сторону консерватизма (так николаевская эпоха сменила либеральное царствование Александра I), но, с другой стороны, этот сдвиг не сопровождается разрастанием культуры в глубину, в область оснований, к числу которых относится и базовый миф культуры. Мечты о рыночной экономике, правовом государстве, политическом режиме демократии, популярные пятнадцать-двадцать лет назад, слишком конкретны и небескорыстны, чтобы стать составными частями нового культурного мифа. «Золотой век» дал Толстого и Чайковского, Островского и Иванова, С. Соловьева и Менделеева — ничего подобного не обещает нынешняя культура. А, следовательно, и нет почвы, на которой могла бы возникнуть новая философия.

С нашей точки зрения, «золотой век» представляет модель продуктивного развития русской культуры, которая может послужить образцом для оценки современной духовной ситуации и заключенных в ней перспектив. Характерная особенность нашей ситуации состоит в том, что у нас нет выбора. Выбор возможен там, где есть не только различные варианты (сценарии) развития событий, но и осознание (фиксация) этих вариантов с точки зрения их различия и несовмес-

тимости («или-или»). Такого осознания нашей ситуации сегодня не существует, поскольку отечественная философия как инструмент общественной рефлексии и целеполагания захвачена переживанием кризиса и придает всему, к чему прикасается философская мысль, черты упадка или даже гибели. В этом смысле стоит задуматься над утверждением У. Матца, что в эпоху модерна субъект интеллектуальной рефлексии (интеллигенция) делает условием своего существования постоянное воспроизводство атмосферы кризиса даже тогда, когда кризиса нет и в помине. «Кризисное сознание как субстрат диагностики кризиса — вовсе не специфика нашего времени. Напротив, мы имеем тут дело с доминантным элементом интеллектуальной рефлексии, начиная, самое позднее, с XVIII в. Можно сказать, что «кризис» становится одним из структурных признаков Нового времени, причем как раз не в смысле отличительного свойства политической и социальной действительности, а в качестве способа *интерпретации* действительности. Напрашивается мысль, что эту тенденцию в свою очередь можно рассматривать как выражение глубинного неприятия существующих в данный момент условий и как проявление складывающегося в связи с этим обеспокоенного сознания, короче: рассматривать ее в качестве «кризиса ориентации» или «кризиса смысла» (1).

Позитивной формой реализации обеспокоенного сознания интеллектуала служила классическая наука (естествознание), в основании которой лежит принцип сомнения и вытекающие отсюда требования к методу, установленные Декартом. Противоположной, негативной формой обеспокоенного сознания была идеология: в ней отчуждающая «вертикаль» трансцендентного и реального трансформируется в «горизонталь» непримиримой оппозиции между идеологическим принципом, с одной стороны, и реальностью, подлежащей осуждению, уничтожению и воссозданию в новом виде, с другой. Отечественной версией негативно (идеологически) ориентированного обеспокоенного сознания был и остается «русский страх» — феномен, обстоятельно проанализированный В. Кавториным. «Итак: была система, был порядок, который все ненавидели, считая источником и причиной своих бед, своего позора; отвратительная система, казавшаяся, однако, незыблемой и несокрушимой, как стена каземата. И вдруг — все рухнуло, переменялось, как даже и не мечталось...

И пореформенная эпоха XIX века, и наша, — время давно чаемых, назревших и перезревших, но, как всегда в России, неожиданно, словно бы рухнувших на голову сонного общества перемен... Крушение прежних общественных идеалов и даже житейских ориентиров, лихорадочный поиск обществом новой «руководящей идеи»... Нарастающее неприятие новой действительности при полном, тем не менее, нежелании «возврата к прошлому»... Всеобщее и все более болезненное ощущение, что жизнь идет «не так», «не туда» (2). Неизбывное опасение, что мир «катится не туда», парализовало волю к действию многих представителей образованного класса и тогда, в эпоху реформ 60–70-х годов XIX в., и сегодня, почти полтора века спустя.

В этом отсутствии выбора проступает нежелание образованного человека принять перемены, поскольку они кардинально меняют структуру социальной реальности, выбивая интеллигента из обжитого «гнезда» и разрушая привычную смысловую систему координат. Но более глубокое и трагичное обстоятельство

заключается в том, что наша духовная и историческая ситуация характеризуется отсутствием творческой потенции, внутренних оснований и ресурсов для осуществления необходимых (или хотя бы желаемых) перемен. Где здесь причина и где — следствие? То ли объективно сложившиеся условия ставят непреодолимое препятствие для ума, желающего увидеть новые горизонты и новые цели, то ли духовный паралич, своего рода коллапс, поразивший образованный класс, делает его неспособным к реалистическому мышлению и заражает все вокруг нигилистическим убеждением, что — поздно, что катимся вниз с горы, что все пропало...

1. Матц У. Идеология как детерминанта политики в эпоху модерна // Полис. 1992. № 1–2. С. 131.

2. Кавторин В. Русский страх. Статья первая. О невидимой руке и подпольном человеке // Нева. 1999. № 11. С. 125.

Т. В. Смирнова

*Екатеринбург*

## ДВОЕМИРИЕ КАК ОСНОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ. РЕЛИГИОЗНЫЙ ХРОНОТОП

Универсальное ядро всех религий — постулирование связи человека со сверхъестественной силой, которая может быть переживаема и понимаема как личность или как безличная сила, как мужское или как женское начало, как сила добрая или злая. Наиболее существенно то, что эта сила понимается как абсолютная, ничему не подвластная и властная надо всем, универсальная и тотальная. Эта сила необъяснима, и, наоборот, из нее получает объяснение все остальное в мире.

В связи с этим сформировалось понимание двойственного объема и содержания понятия религии. Так, с точки зрения Уильяма Джеймса, религия подразделяется на две области: на религию как учреждение и религию как личное переживание. При этом «одна ветвь религии полагает центр тяжести в божестве, другая — в человеке. Внешний культ, жертвоприношения, воздействие на благосклонность божества, теологические системы, обрядность и церковная организация, представляют существенные черты первой ветви... Наоборот, в религии личного характера, центр, на котором должно сосредоточиться наше внимание, составляют внутренние переживания человека, его совесть, его одиночество, его беспомощность и несовершенство» (1).

Из этого рассуждения также можно сделать вывод о том, что религия развернута в своем социокультурном бытии по двум направлениям: вектор «человеческий» помещает ее в пространство культуры как сферы человеческого творчества, и вектор «божественный», который обращает человека за пределы культуры, в область реальности, которая интенционально внечеловечна. Всякая теоретическая попытка описать религиозное мировоззрение (а особенно — христианское)

без учета этого принципиального двоemiрия (пограничности) вряд ли будет адекватна.

Действительно, религия как таковая всегда двухосновна. Во-первых, религия — это историческое явление, и, рассматриваемая с этой точки зрения, она — социокультурный феномен, существующий в определенных пространственных и временных рамках. Во-вторых, религия — это сфера действия сверхъестественных сил, управляющих универсумом, и в этом смысле она — трансцендентный феномен мистического характера.

Религия, в частности христианство, изначально вовлекает людей в двойное движение — от мира к Богу и от Бога к миру. Первое направление движения означает призыв к забвению всего земного ради любви к Богу. Второе направление движения посылает познавших истину людей обратно на землю, чтобы воплотить все, что им заповедано, и учить других делать так же.

Таким образом, когда мы приступаем к проблеме оснований религиозного мировоззрения, сразу обнаруживается, что религию невозможно исследовать вне ее тесной связи с культурой. В свою очередь, при описании диспозиции этих двух феноменов, религии и культуры, с необходимостью возникает ряд антиномических пар, таких как сакральное и профанное, священное и мирское, земное и небесное, вечное и историческое. При этом одно не мыслится без другого: где говорится об одном, там предполагается, пусть даже чисто теоретически, существование и его противоположности. Диалектика сакрального и профанного в целом пронизывает все человеческое существование. Уже для ранних стадий истории характерен процесс взаимосвязи сакрального и профанного, выражающийся в иерофании, а позднее — в теофании (в смысле явленности священного или Божественного), а также в сакрализации, то есть в наделении элементов профанного мира священными свойствами (2).

М. Элиаде считает, что «священное и мирское — это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории», они «свидетельствуют о различии положения, занимаемого человеком в Космосе» (3). При этом под понятием «мирское» Элиаде понимает сферу различий, которая сродни сфере культуры, и, следовательно, истории. Таким образом, мирское характеризуется своим непостоянством, вариативностью, изменчивостью, в то время как священное — это сфера единства и стабильности.

Но необходимо помнить, что это не две абсолютно автономные области человеческого бытия, а пересекающиеся сферы, где точкой отсчета всегда является человек, его мировоззрение и мировосприятие, его отношение к священному. Священное и мирское — это две ситуации, два способа человеческой экзистенции. Человек, живущий в мирской реальности, здесь и сейчас, воспринимает историю как нейтральную цепь событий, сменяющих друг друга во временной последовательности — мирскому сознанию и пространство, и время, и история, и культура представляются мирскими. Религиозный же человек, *homo religious*, как его называет Элиаде, наделает всю действительность религиозным подтекстом: для него реальность — это иерофания, постоянное обнаружение священного, в результате чего возникает религиозное пространство, религиозное время, религиозная культура, священная история, которая не тождественна истории человечества. Точнее

сказать, это человеческая история, но предстающая в модусе совершенства, выражающего желание человека жить в священном, то есть очутиться в объективной реальности, вырваться из бесконечной относительности субъективного опыта и тем самым жить в единственно действительном мире.

У Б. Успенского находим категории космологического и исторического, связанные с соответствующими моделями восприятия времени. Он пишет, что «историческое сознание организует события прошлого в причинно-следственный ряд. События прошлого последовательно предстают при этом как результат каких-то других, относительно более ранних событий; таким образом, историческое сознание всякий раз предполагает отсылку к некоторому предыдущему — но не первоначальному! — состоянию, которое, в свою очередь, связано такими же (причинно-следственными) отношениями с предшествующим, еще более ранним состоянием — и т. д. и т. п.» (4). Между тем, космологическое сознание «предполагает соотнесение событий с каким-то первоначальным, исходным состоянием, которое как бы никогда не исчезает — в том смысле, что его эманация продолжает ощущаться во всякое время. События, которые происходят в этом первоначальном времени, предстают как текст, который постоянно повторяется (воспроизводится) в последующих событиях» (5). Историческая модель реализуется преимущественно в естественнонаучных представлениях, тогда как космологическая, как правило, в представлениях религиозных.

То же разделение времени находим и у Элиаде, который пишет, что время, также как и пространство, различается в зависимости от религиозного или нерелигиозного сознания. Для религиозного человека время и пространство не однородны и не непрерывны: существуют периоды Священного Времени и территория Священного пространства. Священное пространство оказывается значимым, структурированным и, в конечном итоге, реальным, поскольку возникает разрыв нейтрального мирского пространства, «позволяющий сотворить мир, т. к. он обнаруживает «точку отсчета», центральную ось всякой последующей ориентации. Когда священное проявляется в какой-нибудь иерофании, возникает не только разрыв однородности пространства, но обнаруживается некая абсолютная реальность, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира» (6). По сравнению со Священными, неосвященные пространства оказываются пустыми и аморфными.

То же происходит, когда мы говорим о времени. Как и пространство, время для религиозного человека не однородно и не непрерывно: есть Священное Время — время религиозных праздников и обрядов. Но наряду с ним для религиозного человека существует и Мирское Время — обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости. Время Священное и Время Мирское Элиаде называет двумя качествами Времени и выделяет главное различие между ними, которое заключается в том, что Священное Время по своей природе обратимо. Оно «парадоксальным образом предстает как круговое, обратимое и восстанавливаемое Время, некое мифическое вечное настоящее, которое периодически восстанавливается посредством обрядов» (7). В ритуале «священное время» как бы заново создается, поскольку время имеет смысл только в том случае, если в нем что-нибудь происходит.

У истоков христианского понимания времени стоит блаж. Августин, отвергнувший языческую цикличность. В религиозном христианском сознании время уже имеет вид линейной модели как представление о неизбежном прекращении течения времен вместе со скорым концом нынешнего мира и истории. В отличие от физического времени как меры движения, человеческое время является внутренним переживанием, поскольку в реальности нет ни будущего, ни прошлого — три времени существуют только в душе.

Идеи уникальности и невозвратности событий стали господствующими в христианской цивилизации, что и обусловило ценность и значимость идей прогресса и развития в Новое время. Поскольку эта Священная история принадлежит сфере сакрального, то на нее также распространяются характеристики этой сферы — единство, неизменность и универсальность. Это история, которую нельзя переписать, перетолковать или переиначить, которая есть духовный ориентир, материал для извлечения новых и новых духовных уроков и примеров для подражания. Священная история состоит из Священного Писания, Предания, жизнеописания святых и отцов Церкви. В частности, житие святого — это по своему происхождению и есть реальная Священная история, а по своему заданию — высшая из парадигм, образец для подражания и воспроизведения, абсолютная цель.

Пространство Священной истории, в котором разворачиваются ее события также оказывается сакрализированным. В этом плане пространство и время становятся важны не столько сами по себе, сколько в связи с их включенностью в сакрализованное пространство Священной истории и в соответствующую ей промыслительную временную перспективу. «Универсальный характер Священной истории, ее парадигматичность по преимуществу предопределяют разомкнутость и открытость пространства и времени и в отношении будущего» (8). За связь нашего пространства и времени со священным хронотопом отвечают праведники, совершающие прорыв в Священную историю, приобщая к ней и освящая тем самым свою современность. Посредством их подвигов происходит соединение идеального и реального, духовного и земного. Эта двойная перспектива наиболее характерна для христианского мировоззрения. Так, евангельские события, с одной стороны, историчны, то есть соотносятся с реальными фактами древней истории. А с другой стороны, эти события переживаются как космологические, поскольку христиане верят, что Христос родился, рождается и родится, а также был распят и постоянно распинается во искупление человеческих грехов.

Итак, с одной стороны, религиозное мировоззрение по сути своей всегда призывает к поискам и последующему обретению единства, незыблемости и неизменности (сакральное, священное, небесное, вечное), но, с другой стороны, оно вынуждено соприкасаться и искать свое место в сфере различий, изменений, перманентных преобразований (профанное, мирское, земное, историческое).

1. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 33.
2. Медведев А. В. Сакральное как причастность к абсолютному. Екатеринбург, 1999. С. 15.
3. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 19.

4. Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 27.
5. Успенский Б. А. Там же.
6. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994. С. 22.
7. Элиаде М. Там же. С. 49.
8. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 618.

Е. Г. Смышляева

*Пермь*

## ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ ЯЗЫКА

Человек, являясь наивысшей ступенью развития материи, обладает универсальным и всеобщим содержанием. Эта универсальность и всеобщность выражается, прежде всего, в двух основных сущностных свойствах человека — способности к труду и сознанию.

Язык, являясь условием человеческого существования, охватывает все стороны и сферы общественной и индивидуальной жизни, является средством и формой существования человеческой мысли («Мысль не только выражается, но и совершается в слове» [1]), условием труда и сознания — обуславливает человеческую уникальность и неповторимость. На сегодняшний день существует большое количество вариантов определения сущности языка, но нет «качественной» общей теории языка, которая, адекватно объясняя единство субъекта и языка, адекватно объясняла бы сущность и функционирование языка в единстве его противоречивых сторон» [2].

В истории изучения языка определение сущности языка продвигается от поверхностного к более глубинному. Поскольку изучение сущности отталкивается от изучения явлений, введение в научный оборот новых сторон языка (ненормативная лексика, изучение речи больных и детей, изучение акцентов и т. д.) позволяет выявить новые стороны сущности.

Сущность предмета может быть выражена с различной степенью полноты. Уровневость отражения языка можно представить следующим образом. Существующие в истории точки зрения на язык можно разделить на гносеологические и онтологические [3]. К первым относятся такие, в которых язык «определяется через мышление или выводится из мышления. Язык определяется в качестве средства познания или базы (основы) мышления в его различных формах». Ко вторым относятся те, в которых язык рассматривается «как отдельный или особый объект среди других объектов, характеризующийся собственной структурой и обладающий специфическими внутренними законами эволюции» [4]. Гносеологические концепции языка делятся на «орудийные» или «инструментальные» («язык — орудие мысли», «язык — орудие познания», «язык — орудие творчества», «язык — орудие борьбы»); и «отражательные» или «мировоззренческие» («язык — отражение мышления», «язык — отражение национального самосознания или национального духа», «язык — отражение классового мировоззрения», «язык — отражение действительности»).

Первыми возникли инструментальные или орудийные концепции языка — это объясняется особенностями развития европейской философской и научной мысли (механицизм, метафизичность). Они отражают первый уровень сущности языка. Онтологические — второй и отражательные или мировоззренческие — третий. Они строятся на основе отождествления языка и мышления. Язык выступает как отражение этнических, психологических, эстетических, социальных и даже классовых явлений. Мы видим углубление в сущность объекта (языка) — язык, пройдя через многие философские и научные опосредования, превратился в «отражение» отражающего действительность мышления.

Поиск оптимального определения целесообразно вести в области синтеза его противоречивых сторон (см. «субъективность» и «исчислительность» у Н. В. Мальчуковой [5] или как «системность», «знаковость» и «предназначенность для общения и формирования мыслей» [6]).

Таким образом, определение сущности языка должно учитывать моменты статистики и динамики, включая моменты диахронии и проблему развития [7].

1. *Выготский Л. С.* «Мышление и речь» // Собр. соч.: в 6 т. М.: Педагогика, 1982. Т. 2. С. 5–361.

2. *Мальчукова Н. В.* Проблема оснований общей теории языка: Автореф. дисс. ... д-ра филос. наук. Красноярск, 2009. С. 3–4.

3. *Волков А. Г.* Научное понимание языка и философия // Общее языкознание. — М.: Изд-во МГУ, 1968.

4. Там же.

5. *Мальчукова Н. В.* Там же.

6. *Звегинцев В. А.* К вопросу о природе языка // «Вопросы философии» 1979. № 11.

7. *Будагов Р. А.* Что такое развитие и совершенствование языка? — М.: Изд-во «Наука», 1977.

А. Н. Сорокин  
*Санкт-Петербург*

## ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ МИРОПОНИМАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ СТУДЕНТОВ

На сегодняшний день проблема доминирования материальных ценностей над духовно-нравственными очевидна. Особенно остро она проявляется у значительной части современного студенчества. Желание комфортной жизни с достатком и развлечениями притупляет возвышенные стремления, свойственные молодёжи. Система миропонимания современного студенчества не стабильна и не однородна в общей массе. Она подвергается влиянию внешних раздражителей в виде СМИ, различных субкультур и деструктивных факторов. Но конкретная личность, имея свои воззрения на мир, свою волю и возможности, трактует и воспринимает полученную информацию о мире, осмысливая её по-своему, индивидуально. В результате мы имеем молодое сообщество, в котором существуют множество условно



объединенных групп и сегментов, индивидуумы которых имеют общие векторы миропонимания и мировоззрения. Одна личность, руководствуясь полученной информацией и жизненным опытом, формируется в одном условном сегменте системы миропонимания, иная — в другом

Сегодня многие философы, педагоги и психологи изучают проблему духовно-нравственного состояния общества в целом, другие — исследуют формы мировосприятия у представителей различных социальных групп. Мы предлагаем посмотреть на изучение духовно-нравственных ценностей молодёжи с точки зрения проблемы формирования целостной и гармоничной системы миропонимания.

На протяжении истории люди имели различные формы мировосприятия, и каждому восприятию соответствовала основа в виде фундаментальной идеи жизнеустройства. Как выражаются данные идеи сегодня? Попытаемся раскрыть поставленный вопрос через образ строения мира, передаваемый сквозь время в виде «примитивной» модели. Все слышали об этой модели: плоская земля находится на трех слонах, слоны на черепахе, а черепаха плывет в океане. Мы попробовали воспринять данную модель в виде образов, несущих в себе глубокий пласт информации. Плоская земля как образ может символизировать дуальность человеческого естества, суть которого в плоскости суждений, выраженных категориями «да» или «нет». Так, например, в жизни человека во всем и всегда есть выбор, а чтобы его сделать, необходимо принять решение, дав положительный или отрицательный ответ. Современный студент, воспринимая ту или иную информацию, делает постоянный выбор, тем самым, как сознательно, так и подсознательно определяя ход своего дальнейшего развития. Жизнь в крупном городе требует сильной отдачи, в том числе обучающаяся в вузах молодежь испытывает постоянный дефицит времени и сил, чтобы посвятить себя творчеству или иному созидательному занятию. Студент привыкает к спешке, воспринимает большое количество информации, и зачастую духовно-нравственные ориентиры молодого человека находятся в отдалении от его повседневного выбора. Эта проблема обостряется функционированием молодёжных субкультур, при этом некоторые из них несут негативное содержание.

Итак, на уровне суждений категориями «да» или «нет» студент в современной системе жизнеустройства постоянно делает выборы, руководствуясь своим опытом и информацией, получаемой из окружающей среды. Что касается миропонимания, то у студента, в соответствии с его внутренним выбором, формируется либо целостное восприятие мира, либо частичное. Вернемся к модели, где плоская земля держится на трех слонах, где слоны могут символизировать три формы мировосприятия.

Первая форма мировосприятия выражается через очевидность сущего. Люди, склонные к выбору, согласно материалистическим представлениям о мироустройстве, за основу всего принимают материю. То, что воспринимается, для них есть истина бытия. Данная концепция близка идее материализма, и это является скрытым образом в нашей модели. Такое мировосприятие окружающей действительности, с одной стороны, может способствовать развитию человека, с другой, на определенном этапе формирования целостного понимания и осознания себя личностью духовной, данная концепция существенно затруднит жизненный путь

человека. Представленная форма должна дополняться иными системами понимания мироустройства. Согласно нашей модели существует еще две основы, на которых держится суть человеческого суждения.

Вторая и третья формы мировосприятия близки людям верующим, религиозным и просто ищущим истину. Это идеализм и трансцендентализм. Основа данных концепций — «идея» и «слово». Эти формы открывают в людях духовно-нравственные ориентиры, наполняют глубоким смыслом жизнь, так как личность понимает, что есть мир духовный, на который напрямую влияют его выборы в мире материальном.

Три слона, символизирующие материализм, идеализм и трансцендентализм, стоят на черепахе, и тут мы подходим к самому важному и значимому выводу. Согласно рассматриваемой модели, наши предшественники имели колоссальный опыт в познании мира, ибо суть модели — в единстве форм мировосприятия, что приводит к единому целостному миропониманию, что и символизирует образ черепахи. Гармоничная жизнь может достигаться путем становления целостного миропонимания. Человек, ведающий единство в формах материального мира, найдет целостность и в себе. Модель еще более глубока — при дальнейшем рассмотрении образа океана и того, как суждение человеческое связано с бескрайними его глубинами, но в контексте данного сообщения этой стороны мы касаться не будем.

Современные студенты сильно подвержены влиянию средств массовой информации, веяниям моды и все меньше они соприкасаются с проблемой целостного миропонимания, при котором бы обучающиеся человек с полной ответственностью и осознанием своего выбора ответственно принимал решения в пользу того или иного жизненного пути. Духовно-нравственные ценности есть те ценности, которые способствуют полноценному развитию личности, как в плане материальном, так и духовном. Человек, осознающий себя нравственной личностью, не замыкается в узких рамках материальных благ, ибо познает блага духовные, выражающиеся в состоянии любви к ближнему и не только. Такие категории, как добро, честность, благородство и скромность, становятся понятными и воспринимаются как неотъемлемая часть жизни. Совесть перестает быть просто словом, она начинает ощущаться как потребность быть ответственным за себя и других. Важную роль в духовно-нравственном выборе играют мотивы и воля студента, а сила мотивации и воли в свою очередь определяется степенью целостности убеждений, веры и миропонимания личности. Единая система восприятия явлений и процессов, происходящих вокруг, взаимодействуя с внутренними выбором и чувствами, образуют дуальность, в которой мир материальный и духовный есть неразрывные части человеческого «Я». Современному студенту необходимо понимать данную концепцию, так как при таком подходе выбор направляется в сторону духовно-нравственного развития. Духовность, а именно стремление к созиданию в согласии с совестью, будет направлять подрастающее поколение, и сама жизнь перестанет для многих быть однополярной и бессмысленной.

Для того, чтобы сформировать такое миропонимание у студента, необходимо работать с тонкими сферами его психики, при поддержке общественных институтов и средств массовой информации доносить и объяснять, что есть духовность и

нравственность, как данные понятия связаны с человеческой целостностью. Уже в молодости важно понять, что духовность есть отражение мира человеческих идей, чувств и эмоций, посредством которых происходит саморегуляция жизнедеятельности. Выборы в целом являются мерой свободы человека, духовно-нравственные выборы являются показателем высокой культуры, то есть жизненного потенциала, выражающегося в виде созидательных проявлений. Физические проявления находятся в строгой взаимосвязи с духовными, и когда личность выходит на этот уровень восприятия действительности, мы можем говорить о наличии глубокого миропонимания.

О. В. Тарасов

*Стерлитамак*

## ВОЗМОЖНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ

Как известно, философское знание — знание мировоззренческое. Это означает, прежде всего, особый характер ставящихся и исследуемых здесь проблем. Особенность мировоззренческих проблем заключается в чрезвычайной, исключительной масштабности и предельной глубине. И в самом деле, что может быть серьезнее для мысли, чем вопросы о смысле бытия и небытия, истинного и ложного и т. п. Они таковы, что реши их вдруг человек и человечество однажды, решение всех прочих проблем как частных и производных стало бы, пожалуй, делом своеобразной игры, легкой и беззаботной. Наша жизнь при этом сделалась бы какой-то совершенно необыкновенной, хотелось бы думать, что неизмеримо лучшей.

Конечно, философия неоднородна. Исторически философская мысль предстает как протянувшиеся из прошлого в настоящее ряды последовательно сменяющих друг друга разномасштабных доктрин, учений, концепций, посвященных определенным мировоззренческим проблемам. Причем к философии по праву принадлежат не только концепции, научно-теоретический характер которых очевиден благодаря используемому в них понятийно-категориальному аппарату, но и доктрины, имеющие скорее религиозно-теологический или даже мифологический характер, но, при этом, бесспорно выдающиеся как по мировоззренческой глубине, так и по социально-культурной значимости поднимаемых и разрабатываемых в них проблем. Такое своеобразное равноправие разных, на первый взгляд, концепций, обуславливается, прежде всего, их родственностью и действительным равенством в главном — их мировоззренческим характером, нацеленностью на решение «вечных» философских проблем. Ведь перед вопросами величайшего масштаба, измеряемого воистину «вечностью», совершенно ни у кого из ставящих и рассматривающих их мыслителей, авторов каких бы то ни было концепций, нет никакого очевидного преимущества друг перед другом. Конечно, нельзя не учитывать явные различия, существующие между концепциями научно-фи-

лософскими и религиозно-философскими. Но какими бы принципиальными ни были эти различия, они ни в коем случае не ранжируют философские учения, то есть не разделяют их на высшие и низшие, прогрессивные и реакционные, истинные и ложные и т. д. Все они, повторим, равноправные феномены историко-философского процесса.

Отсюда задача — разобраться в огромном многообразии всевозможных философских учений и концепций. Чтобы решить ее, чтобы увидеть за лесом интеллектуальных и сверхинтеллектуальных изощрений достаточно упорядоченный ход исторического развития философской мысли, необходима определенная логическая схема, которая позволила бы выделить и разграничить основное и второстепенное, главное и подчиненное. Такой схемой, на наш взгляд, могла бы стать, для начала, обновленная классификация философских учений, разделяющая их на определенные классы, типы, разновидности. При этом важнейшим критерием классификации, по-видимому, нужно считать мировоззренческие, или философско-методологические различия, то есть различия в наиболее общих принципиальных подходах, применяемых философами в постановке и исследовании тех или иных вопросов. Различия же эти определяются, на наш взгляд, отношением авторов философских учений к проблеме «абсолютного» (проблеме безусловных истин, ценностей и т. д.). По этому критерию все философско-мировоззренческие концепции и учения разделяются, прежде всего, на те, в которых так или иначе утверждается реальность каких-либо абсолютов, проводятся какие-либо абсолютизации, и те, в которых от всего подобного их авторы пытаются быть свободными. Иначе говоря, мыслители ориентируются либо на метафизический метод философствования, предполагающий негибкое, одностороннее рассмотрение вопросов, при котором какой-либо аспект реальности гипертрофируется, тогда как прочие остаются в тени, либо на диалектический (релятивистский), предполагающий гибкое, многостороннее исследование, учитывающее противоречивость, изменчивость, относительность явлений действительности. Итак, основными классами философских учений, по всей видимости, являются метафизический (или абсолютизаторский) и диалектический (или диалектико-релятивистский).

Кроме указанных основных, несложно заметить наличие и менее общих типов и разновидностей философствования, находящихся по отношению к первым как бы в подчиненном положении в силу их большей культурно-исторической конкретности. Прежде всего, следует обратить внимание на два типа метафизического философствования. Их всего два по той простой причине, что гипертрофированию, или абсолютизации подвергаются, в первую очередь, те аспекты реальности, которые представляются человеку противоположными, противостоящими, взаимно отрицающими друг друга. В истории мысли такими аспектами выступали, главным образом, такие черты окружающего нас мира, как, с одной стороны, упорядоченность, осмысленность, познаваемость, а с другой — неупорядоченность, непознаваемость, бессмысленность. Систематическое абсолютирование первых аспектов приводит к формированию рационалистической метафизики, а последовательное преувеличение вторых — иррационалистической метафизики. Первая значительно шире распространена в истории философии, чем вторая. Рационализм представлен большинством выдающихся мыслителей от

Платона и Аристотеля до Гегеля и Маркса, несмотря на все различия их доктрин. Иррационализм, как сказано, представлен гораздо менее полно и разнообразно. Например, он присутствует в ряде работ Ницше, Бергсона, Делеза и некоторых других философов Запада, в основном, последних двух столетий. То философское знание, которое мы обозначили как диалектико-релятивистское, при всем многообразии взглядов представляющих его мыслителей, не демонстрирует такого диаметрального противостояния своих главнейших идей и методологических установок, как метафизическое. Диалектико-релятивистское философствование занимает более или менее последовательно как бы срединные позиции между позициями гипертрофированных рационализма и иррационализма как двумя философскими крайностями (конечно, если они сами выдержаны достаточно последовательно). Истоки этого философствования можно проследить еще в концепциях античных софистов и скептиков. Затем, то ослабевая, то усиливаясь, оно проходит через всю историю мысли, наиболее полно выражаясь в направлениях позитивистского, прагматического, постмодернистского характера. Будучи, благодаря своей здравосмысленной приземленности, довольно востребованным в прошлом (за исключением, может быть, лишь средневековья с его то грубой, то изощренной экзальтированностью), это философствование наиболее прочно утверждается в Новое и Новейшее время, особенно в последнее столетие. Дело здесь не только в повышенной степени расчетливой мещанской умеренности нашей жизни, но и в том, что диалектико-релятивистское мировоззрение наиболее тесно связано с конкретно-научным знанием, и в этом смысле по развитости и авторитету в современном обществе одного вполне можно судить о распространенности и влиятельности другого.

Помимо рассмотренных основных мировоззренческих классов и типов философского знания, необходимо также выделить их важнейшие исторические разновидности, значительно отличающиеся друг от друга. К таковым обычно относят те разновидности, которые представляет, прежде всего, рационалистическое философствование как самое исторически полное и даже, возможно, завершенное. Это, во-первых, античный космоцентризм, во-вторых, средневековый теоцентризм, и, наконец, нововременной (новоевропейский) антропоцентризм (или прогрессизм). Данные модификации метафизического рационализма различаются, по нашему мнению, не просто переносом внимания с одних реалий на другие в связи с изменением социально-экономических и иных жизненных условий, но, главным образом, характером соотношения абсолютизируемых аспектов реальности (упорядоченность, осмысленность, одухотворенность и т. п.) с реальностью эмпирической.

В античном космоцентризме, как нам представляется, это соотношение не совсем четкое и устойчивое. Желаемая философами связь абсолютной и эмпирической реальностей мыслится то обеспечиваемой активностью абсолюта (божество сообщает истину, например, Пармениду или Сократу), то зависящей от человека как представителя эмпирической реальности (он должен искать истину, не поддаваться соблазнам и т. д.).

В средневековом теоцентризме соотношение абсолютизируемой реальности (те же самые гипертрофированные духовность, разумность, упорядоченность

и т. п.) с эмпирико-относительной реальностью (и в первую очередь с человеком), благодаря идеям креационизма и божественного откровения, становится гораздо более четким и однозначным. По сути, вся связующая активность здесь приписывается божественному творцу, сотворенной же реальности с человеком во главе остается лишь пассивная роль смиренного повиновения, в лучшем случае — восторженного созерцания, что явно заимствовано из арсенала культурных идеалов античности. Какая-либо активная социальная позиция, вообще любое стремление к самостоятельности осуждается как величайший грех гордыни и богонепослушания. Очевидно, что связь абсолютного и относительного упрочивается, притом, что направлена она как бы только в одну сторону — от абсолюта к миру, обратное направление связи лишь вторично, лишь «в ответ».

Наконец, новоевропейскому прогрессизму свойственно принципиально иное понимание и оценивание соотношения абсолютизируемой (все те же преувеличиваемые ценностные аспекты действительности) и эмпирико-относительной реальностей. Во-первых, в связи с утверждаемыми, начиная с эпохи Возрождения, идеями пантеизма, абсолютное и эмпирическое сближаются и даже отождествляются. Во-вторых, в связи с идеями просвещения и прогресса, эта новообразованная единая реальность понимается уже не как статичная, или циклично изменяющаяся, а как становящаяся, прогрессивно развивающаяся, все более и более реализующая свой великий потенциал разума и духа, вплоть до сияющих вершин всеобщего знания, могущества, блаженства (например, коммунистический идеал марксизма). В общем, абсолют в данном случае — уже не образующий все и вся исток и завершение относительного и эмпирического, а само это относительное и эмпирическое, становящееся абсолютным как своей целью, другими словами, реальность, переходящая из потенциально-абсолютного состояния в состояние актуально-абсолютное, когда первого становится как бы все меньше, а второго — все больше.

Таковы, на наш взгляд, в лаконичном и схематично-огрубленном виде, основные мировоззренческие классы и типы, а также (на примере рационалистической метафизики) исторические разновидности философских учений.

М. Б. Точиева

*Назрань*

## ЭВРИСТИКА КАК ОСОБЫЙ МЕТОД ФИЛОСОФИИ В ИНГУШСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Большое значение в философии ингушского народа занимает эвристика как особый метод решения задач. Эвристика (от греч. *heurísko* — отыскиваю, открываю), — это наука, занимающаяся изучением творческой деятельности и разработкой специальных неформальных методов решения задач. Помимо этого эвристику называют также наукой о мышлении, сюда входят также метод рассуждения по аналогии, метод коллективного решения, метод математического моделирования.

Сократовский метод диалога (майевтика) также называют эвристикой. Это — метод нахождения истины посредством диалога: притворяясь несведущим, он задавал собеседнику, казалось бы, элементарный для него вопрос, и тот, тут же начинал поучать Сократа. Чуть погодя Сократ задавал ему несколько заранее продуманных вопросов, тем самым, загоняя собеседника в тупик. Когда собеседник находил ответы, он взвешивал их и задавал новые, тем самым Сократ изучал предмет сообща, помогая родиться истине в душе собеседника.

Эвристические методы занимают весьма значительное место в ингушском фольклоре. Возьмем, к примеру, сказку: «Эггара хьамсарагIдар» (Самое дорогое)

Жил в одно время князь по имени Аббас. Ему было уже много лет, и дело шло к смерти. Все в его жизни сложилось хорошо, ему не о чем было беспокоиться, но одну беду он переживал очень тяжело: не было у него потомства. Иногда он тяжело вздыхал и с горечью произносил про себя:

— Хоть бы один сын или дочь были у меня.

Наконец, наступил день его смерти, и он собрал всех своих людей и сказал:

— Я много прожил, много повидал и очень ценю время, проведенное с вами, но смерть неуволима и последняя просьба моя к вам — выберите себе умного, мужественного князя.

Люди закричали и сказали:

— Ты самый старший среди нас и самый умный, стало быть, и сам должен выбрать для нас князя.

Князь задумался и через некоторое время сказал:

— У меня есть белый сокол. Когда я умру, он три дня не откроет глаз, три дня не будет кушать и три дня не взмахнет крылом. На четвертый день вы его хорошо накормите и отпустите. На кого он опустится, тот и будет князем.

Через несколько дней князь Аббас умер. Сокол три дня и три ночи не открывал глаз, ни разу не шевельнул крылом и ничего не ел. Как и говорил князь, люди хорошо накормили сокола и отпустили его.

Народу собралось очень много. Сокол полетал-полетал над людьми, потом высоко поднялся и опустился на пастуха. Люди удивились, а родственники и близкие люди покойного не согласились, чтобы пастух стал князем:

— Как ему быть князем? Он слишком беден и молод. Какой из него князь? Надо выбрать другого, — шумели они.

Из толпы вышли три горца и вместе сказали:

— Когда Аббас был живой, мы ему дали слово, что князем будет тот, на кого сядет его сокол. Сокол сел на плечо пастуха, стало быть, он и будет князем.

Люди согласились с ними и избрали пастуха князем. Он пробыл князем долгое время и жил он один, без жены. Однажды к нему пришли люди и сказали:

— Князь, тебе надо жениться и завести потомство, чтобы не случилось с тобой того же, что и с Аббасом.

Он долго отказывался, потом все-таки согласился и сказал:

— Хорошо, соберите всех наших девушек, я проверю их ум и женюсь на самой умной.

На второй день собрали всех девушек княжества, и князь подал им вопросы:

— Сколько места между востоком и западом? Какое расстояние между небом и землей? Сколько места между правдой и кривдой?

Чтобы они ответили на его вопросы, князь дал им три дня срока. Прошло два дня и девушки не могли найти ответа на его вопросы. На третий день одна бедная девушка наткнулась на них и узнала про их беду.

— Сестры мои, — обратилась она к ним, — третий день я вижу ношу озабоченность, что с вами случилось? Скажите мне, о чем наша забота и смогу ли я помочь вам?

Тебе необязательно знать о наших заботах, — ответили дочери богатых людей, — ты лучше собирай свой хворост.

— Зачем вы обижаете ее? — прикрикнула одна из девушек на остальных и рассказала ей о причинах их озабоченности.

— Сестренки, возьмите и меня с собой, — попросила она у девушек.

Все засмеялись, но, подумав немного, они решили взять ее с собой. А когда они пришли к князю, он спросил:

— Кто из вас нашел ответы на мои вопросы? Бедная девушка отделилась от остальных и сказала:

— *Ва, князь, на твои три вопроса я дам ответ. Место между востоком и западом можно измерить солнечным путем, которое он делает с утра и до своего захода. Между небом и землей расстояние в один человеческий взгляд. Подними взгляд — видишь небо, опустишь — землю. Третий вопрос вообще простой. Между правдой и кривдой расстояние от уха до глаза. Наши уши часто слышат ложь, но глаза видят только правду,* — ответила бедная девушка и встала за девушками.

Все были поражены, никто ведь и не думал, что дочь бедных людей даст такой мудрый ответ. Князь решил еще раз задать девушкам вопросы и снова дал им срок три дня, а вопросы были такие: «Что такое печаль? Что такое стыд? Что такое тяжесть?»

Как и раньше, никто из девушек не мог найти ответы на вопросы князя. На третий день дочь бедных людей снова пришла к князю и она сказала ему:

— Князь я разгадала твои загадки: печаль — это нужда, стыд — это воровство, трудность — это болезнь.

Князь был очень доволен ответами бедной девушки и вскоре женился на ней. Когда ее хорошо одели, она оказалась красавицей. Так бедная девушка стала княгиней. Князь всегда прислушивался к добрым словам супруги и однажды сказал ей:

— Смотри, кроме меня никому советы не давай.

Несмотря на то, что сказал муж, она однажды помогла советом одному горцу, который был не прав в одном деле и спасла его. Князь узнал, что советами его жены спасся горец и решил проверить жену. У горца он спросил:

Кто научил тебя говорить так, как ты показывал? Если ты не скажешь правды, то будешь повешен, — сказал князь и испугал горца. Испуганный горец все рассказал. Князь позвал свою жену и сказал:

Ты поклялась мне, что никому кроме меня не будешь давать советы. Ты нарушила свою клятву и не слушаешь меня, поэтому я разрешаю тебе уехать домой и можешь забрать из этого дома все, что тебе нравится.



— Хорошо, — сказала жена, — я знаю, что ты не скуп и добр. У меня будет к тебе одна просьба: пока мы не расстались, ты должен выполнить одну мою просьбу — я приготовлю пищу, и ты со мной вместе покушаешь.

Князь согласился. Жена приготовила отличный ужин, поставила, и кумыс и незаметно насыпала туда снотворное. Князь много ел, выпил много кумыса, опьянел и уснул. Жена оседлала коня, мужа положила поперек седла, сама села сзади и поехала. Когда они въехали в один аул, начало светать. Проснулся муж, увидел себя на коне впереди жены своей. Он заподозрил нехорошее и прикрикнул на жену:

— Что это такое? Как это понимать?

— Муж мой, — сказала умная жена, — помнишь ли ты, что разрешил мне взять из дома все, что мне нравится. Я не взяла ничего из твоего хозяйства, не взяла ни денег, ни драгоценностей. Я взяла тебя, так как нет для меня ничего дороже тебя. Я виновата перед тобой только в том, что напоила тебя.

Рассерженный муж слез с коня и задумался над словами жены. Они говорили о любви к нему, о ее верности, и она стала ему еще дороже.

Муж повернул коня, и стали они жить в большой любви и согласии» (1)

На вопросы, поставленные князем: *«Сколько места между востоком и западом? Какое расстояние между небом и землей? Сколько места между правдой и кривдой?»*, невозможно было бы дать точные ответы, князь и не требовал этого, он проверял девушек на смекалку, ибо собирался жениться на самой умной из них. К тому же, князь дал девушкам для раздумья всего лишь три дня, а этого, конечно не хватило бы для целенаправленного и систематического решения поставленных задач. В этом случае возможны были лишь ответы, опирающиеся на эвристику. И вот следуя эвристическим методам, когда на поставленные вопросы ведется поиск новых ответов, и для этого требуется концентрация таланта, воображения, внимания, памяти и логического мышления человека, девушка и дала ответы на поставленные вопросы: *«Место между востоком и западом можно измерить солнечным путем, которое он делает с утра и до своего захода. Между небом и землей расстояние в один человеческий взгляд. Поднимешь взгляд — видишь небо, опустишь — землю. Третий вопрос вообще простой. Между правдой и кривдой расстояние от уха до глаза. Наши уши часто слышат ложь, но глаза видят только правду...»*. К тому же использование эвристических методов значительно сократило время для поиска ответов на поставленные вопросы.

Конечно, нельзя сказать, что эвристические ответы являются единственно верными, они относятся лишь к множеству допустимых решений, применение эвристических методов не всегда обеспечивает достижение истины. Методы эвристики присутствуют практически в каждой науке, но в отличие от них философия применяет эвристику не для достижения истинно нового, здесь достаточно рассмотреть все возможные варианты ответов не обязательно, чтобы они были верными.

1. Антология ингушского фольклора / Сост. Б. С. Садулаева. Нальчик, 2004 г. Т. 3. С.170–172.

## ИНФОРМАЦИОННОЕ ПРОСТРАНСТВО МИРА В БЫТИИ ЯЗЫКОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Информация в обычном, прикладном ее понимании есть сумма знаний: сообщение, осведомление, снимаемая неопределенность в результате получения сообщений. Современный научно-философский контекст измерения этого понятия неразрывно связан проблемой управления реальностью, и в данном случае информация воспринимается как система сигналов в единстве синтаксических, семантических и прагматических характеристик, как передача и активное, преобразующее отражение разнообразия всех уровней бытия в любых объектах и процессах живой и неживой природы.

С позиций физико-синергетической картины мира, а также в условиях динамично развивающегося информационного общества (с его всемирной информационной сетью — Интернет) информация может трактоваться как способ манипулирования энергией жизненного пространства реальности; основная характеристика того или иного уровня действительности, отражающая его структуру, а значит направление энергии, циркулирующей в данном пространстве. В глобальном смысле информация есть структура, показывающая соотношение элементов, т. е. закон построения данного участка пространства и уровень его гармоничности — именно поэтому она определяет и прохождение энергии в нем.

Многоаспектность понятия информации в научно-философских реалиях современного мира открывает самые широкие перспективы поиска новых кодов — ключей раскрытия тайн природной, социальной и индивидуальной действительности.

Сущностные черты скрепления двух реальностей — природной и мыслительной, языковой очень тонко улавливает Платон. Так, в диалоге «Кратил», рассматривая метафизические основания возникновения «имен» (понятий), он находит их в процессе сосуществования и взаимопроникновения «двух вихрей» — вихря течения, движения, самих вещей и вихря-мышления как способности «рассматривать», «понимать» «вечное изменение и возникновение нового» [1] в процессе жизни, фиксируя его «именем».

Процесс понимания в контексте данного диалога становится «порывом» проникающего мышления, улавливающего конкретный момент единого движущегося потока и кодирующего его доминантные характеристики в слове. Слово здесь своим звучанием призвано единым блоком (чувство-мысль-звук) дублировать и воспроизводить улавливаемые процессы реальности отображаемого им момента.

Появление («воспоминание» в хайдеггеровском смысле) «имени», понятия как слова-сущности, слова-кода в пространстве нашего восприятия и осознания

означает возникновение связи, с одной стороны, выводящей нас в «поток» бытия, с другой стороны, обнаруживающей наше собственное «присутствие» в нем. Поэтому мышление и выражающий его язык в подлинном смысле проявляют нас миру, обуславливая нашу бытийность.

Мысля, мы открываемся реальности, и осмысливаемое, но нашему интересу, по «зову нашей сущности» [2] входит в нас, включая в «обменные процессы» жизни. В реалиях философской герменевтики действительность мира открывается в ее многоуровневом информационном (языковом, текстуальном, диалогическом, знаково-символическом и др.) пространстве, умение перемещаться в котором, вскрывая бытие смыслов и значений, составляет суть герменевтической методологии.

Получается, что информация, неся в себе всю знаковую структуру реальности, в процедурах мышления-понимания и языковых конструктах является нам как единство чувства, мысли и слова. Каждый компонент этого единства, по сути, своей, — сфера инобытия конкретного информационного пространства, отличающаяся «плотностью» как степенью оформленности, определенности в режиме любого диалога. Понимающий оказывается в ситуации освоения определенного участка информационно-знакового пространства, процессом взаимодействия с которым неизбежно трансформирует собственную сущность.

Так, чувства — «тонкая», образно-насыщенная, многоликая структура; мысли — «уплотненные» чувства, конкретные информационные «рисунки»; слова (понятия, категории) — коды, обладающие максимальной энергией осмысливаемого пространства, ключи актуализации, запуска информационных структур-матриц. В принципе, язык и речь можно трактовать как «плотное» отражение человеком воспринимаемой информации.

Языковое информационно-знаковое пространство бытия выступает, по сути, определенным силовым полем, «сгущением» реальности, обладающим своей «массой», «энергетикой». Каждое слово, сказанное человеку, имеет для него свою энергетическую характеристику: «слово-задача», проблема вызывает расход энергии, иногда очень значительный (в этом смысле «словом можно ранить»); «слово-решение» вызывает приток энергии, дает силы.

Очевидно, что имея энергообеспечение и неся серьезную информационную нагрузку, слово может являться инструментом для лечения, орудием манипулирования или даже убийства. Таким образом, воспринимаемая и выражаемая информация (чувство-мысль-слово), показывая взаимодействие всех элементов рассматриваемого пространства, всегда несет в себе схему распределения сил и энергий.

Подобный «информационно-энергетический» анализ языка показывает, что каждое слово, каждое понятие «оперирует» определенной энергией, выводит в определенное пространство. Слово обращается к тому или иному источнику, фиксирует обозначение («имя»), действие, взаимоотношение, моделируя процессы жизни человека в пространстве информационной реальности.

«Магия» языка, речи состоит как раз в том, что слова и понятия несут функцию реального объединения пространств: произносящий выходит в конкретное информационное пространство, которое, в свою очередь, начинает производить

соответствующее энергетическое воздействие. Слова, объединяясь в предложения и трансформируясь в текст, посредством мыслительной деятельности человека, скрепляющего и отражающего разнородные пространства, заполняют информационную реальность, обретая вместе с тем статус самостоятельного бытия. «Идеи правят миром», поскольку с помощью слов-идей человек создает и транслирует чувства, намного превышающие объемы его собственных возможностей, его собственной энергии. Так, писатель или философ своим произведением может вызвать в движение силы, которые потом сложно, а подчас невозможно контролировать.

В полной мере можно назвать язык проявленной информацией — пространством итогового, реального оформления бытия, его сущностного «овеществления». Сами языковые и грамматические структуры показывают нам реальные бытийные процессы, отражая способы взаимодействия между этими процессами и воздействия на них.

Проанализируем с этой точки зрения некоторые части речи. Глаголы несут на себе основную энергетическую, силовую нагрузку языка — это воплощение энергии действия, «конкретики» некоторой бытийной задачи. Так, в деловых бумагах, постановлениях глаголы оказываются на первом месте: «постановить», «утвердить», «приказываю», — они скрепляют воспринимающего с пространством требуемого в достаточно жесткой, категоричной форме. Существительные отражают все информационное богатство бытийного пространства: они именуют части, элементы бытия, представляя его многоликое содержание. В отглагольных существительных отражено бытие нерешенного вопроса, информация «бытийной задачи» — к примеру, существительные «бег», «желание».

Деепричастие — «застывшая» информация процесса, не доведенного до конца, как бы его середина, фиксирующая информационную неопределенность, длительность: например, деепричастия «делая», «читая». В деепричастии не предполагается «прямое» использование энергии процесса человеком. А вот причастия по-другому кодируют реальность: если глагол отражает постановку задачи, направление процесса; деепричастие — фазу ее решения, то причастие предполагает прямую связь структуры человека с энергией описываемого процесса или готовность его к завершению: «делающий», «читающий», «прочитанный».

Интересно, как с помощью падежных переходов человек в своей речи перераспределяет энерго-информационный строй «поточек бытия». К примеру, возмем, звательный падеж древнерусского языка: «звать» — привлекать источник энергии на себя. Именительный падеж современного языка имеет, в принципе, тот же смысл — объединения с искомым пространством, взятом в его изначальном виде.

Последующие падежи отражают формы действия человека в выбранном информационном пространстве. Родительный падеж — представляет нам слово, кодирующее состояние «нереализованности», «периферийности» в некотором уровне и в рассматриваемом контексте. Получается как бы «голая» информационная формула, выведенная за пределы собственной «бытийной силы», энергии:

«изменение (чего?) состояния», «роль (кого?) человека» — «состояние» и «человек» сами по себе здесь являются фоновыми компонентами, движение энергии смыслового потока их обходит. Дательный падеж отражает обратный процесс — приток энергии, направление энергии действия, приложение внимания. Любое слово в дательном падеже («кому?») — «человеку», «ветру») даже своим произношением моделирует соответствующее действие в мысле-образном, чувственно-осязательном пространстве.

Винительный падеж — с одной стороны, связан с добавлением, дополнением информационной составляющей к рассматриваемому пространству: «вижу (кого?) человека», «читаю (что?) книгу» — меняется состояние, структура этого пространства, поскольку оно воспринимает направляемую на него энергию, с другой стороны, отражает активное состояние воздействующего. Творительный падеж — предполагает использование информации: она становится инструментом для активного действия: «рисую карандашом», «занимаюсь наукой». Предложный падеж — имеет аспект указания направленности перехода воспринятой или созданной информации в пространстве человека. Например, «думать о чем-то» — показывает следующую бытийную трансформацию: пространство оформляется, информация конкретизируется в чувственный, затем мысленный образ, и, наконец, «одевается» в слова, произносимые вслух — это можно назвать информационной материализацией.

Итак, в реалиях современной жизни языковое пространство представляет собой информационно-знаковую действительность, своими первоэлементами (слова, предложения, текст) кодирующую соответствующие жизненные процессы. Триада: чувство, мысль, слово — отражает разные «энергетические» ипостаси бытования единого информационного пространства. Выявление и разъяснение «информационно-энергетических» оснований языковых и грамматических структур (как системного основания единого информационно-знакового пространства) позволяет более «объемно» и бытийно-конкретно осознавать речевую деятельность человека.

Синергетическое понятие информации «онтологизирует» и гносеологические категории, раскрывая их новые смыслы: так, основной информационно-антропологический параметр — категория знания — понимается в данном ключе как характеристика местоположения и объема познающего разума во всеобщем информационном пространстве: какими информационными масштабами способна оперировать или управлять рассматриваемая интеллектуальная единица.

Пространство языка как сложная структура информационно-знаковой кодировки реальности и особая смысловая действительность содержит в себе не только набор ключей для чтения многих процессов, но и значительный энергоемкий потенциал, система управления которым в полной мере еще не осознана и не освоена человеком.

1. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М., 1990. С. 29.

2. Хайдеггер Мартин. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 144.

## СИТУАТИВНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Появление философии постмодернизма во второй половине XX века во Франции было в пространственно-временном и содержательном отношении далеко не случайным. Постмодернизм является наследником экзистенциализма, который наибольшую популярность и яркое литературно-художественное оформление получил именно у французских мыслителей. В середине XX века экзистенциализм все больше обнаруживал свою несостоятельность. Поэтому внутренняя логика развития того философского подхода, который он избрал, требовала дальнейшего своего продолжения. В отличие от предшествующих философских воззрений на человека, которые стремились отыскать конечную сущность, экзистенциализм объявил главным предметом своих исследований существование человека. При этом, правда, экзистенциалисты придавали существованию некоторые существенные черты. Однако логика развития такого подхода к человеку требовала устранить эту непоследовательность, избавить существование от последних черт сущности. Именно это и сделал впервые французский постмодернизм, а затем и постмодернисты из других стран. Эту важную особенность постмодернизма подметил, например, Г. Гутнер в рецензии на книгу российских постмодернистов «Событие и смысл»: «...речь здесь идет больше не об основаниях мысли, а об основах существования... Поиск иного рода основания заставляет сосредоточить внимание на существовании как таковом и искать прежде всего не предельную точку мысли, а рубеж бытия. Тогда возникает и совершенно иная, нежели в трансцендентализме, трактовка бытия» (1)

В связи с этим постмодернизм разрабатывает категории, описывающие существование человека: повседневность, событие, сообщество, соприкосновение, суверенность и др. При этом особое значение придается категории «событие». Один из видных французских постмодернистов Ж.-Л. Нанси заявил в работе «Бытие единичное множественное», что вопрос о бытии и смысле бытия стал вопросом о событии.

Событие по своей сути есть внешняя, поверхностная характеристика человеческого бытия. Она может выражать и существенное, и несущественное, и закономерное, и случайное, и содержательное, и формальное, и значительное, и незначительное для социального субъекта и т. д. Событие есть не более, чем чувственно-воспринимаемая граница в процессе человеческого бытия. Оно отделяет один качественно своеобразный отрезок этого процесса от другого. Жизнь человеческая течет от одного события до другого. Однако кратковременность событий не позволяет утверждать, как это делают постмодернисты, что человеческое бытие событийно. Большую часть, основную ткань человеческого бытия составляет то, что лежит между событиями.

Эту чувственно-конкретную ткань, думается, нельзя сводить к повседневности, которая привлекла в настоящее время столь пристальное внимание отечественных социальных философов. Повседневная жизнь характеризует существование человека, выражаемое в общении с другими людьми, в понимании их и социальных условий, в практической направленности, в чувственно-эмоциональных переживаниях и т. д. Между тем, философия не должна ограничиваться исследованием только существования человека без выявления его сущности.

До XX века философия стремилась отыскать конечную человеческую сущность; и вся история философии демонстрирует эти мучительные поиски, которые всегда представляли собой ту или иную абсолютизацию сущности в отрыве от существования. В XX веке философия впадает в другую крайность: сосредотачивает свое внимание на существовании человека, не интересуясь при этом сущностью. Категория повседневности как раз представляет собой абсолютизацию человеческого существования в отрыве от сущности. Несомненно, что нужно исследовать чувственно воспринимаемую повседневную жизнь человека во всем богатстве ее красок, форм и выражений. Но если при этом не ставить задачу постижения конкретно-исторической сущности современного человека, то философия превратится в беллетристику. Философия должна отыскивать за конкретно-чувственным существованием человека соответствующую ему сущность. Для решения этой задачи категория повседневности вряд ли может быть пригодна.

Повседневность противоположна событию. Если повседневность можно охарактеризовать как плавное, привычное, устоявшееся течение жизни человека, то событие представляет собой нарушение, взлом этого течения. Повседневность и событие выступают противоположностями, которые в противоречивом единстве раскрывают конкретно-историческое, пространственно-временное существование человека. И в этом существовании сущность не выступает решающим фактором, она отодвигается на задний план другими, совершенно случайными факторами. Это отмечают, к примеру, авторы фундаментального учебного пособия по философской антропологии: «...мотивации реального человека в его повседневной микросреде, где на первый план может выйти любой фрагмент: настроение человека в данный момент времени и его упрямство, желание сделать наперекор тому, что все советуют, чтобы утвердить свою самость и т. п. ... мотивация человека в повседневности его социомикромира — это особый сплав факторов, действующих по своим, зачастую нам неведомым, законам» (2)

Человек создает повседневность по своему усмотрению, с любовью и тщательностью. И потому она доставляет ему радость, удовольствие, наслаждение. Индивид стремится максимально, насколько позволяет существование с другими (родными, близкими, друзьями, коллегами и т. д.) реализовать себя, свои мечты, способности и важнейшие черты. Деятельность человека в повседневности — это его существование, но такое существование, которое в наибольшей мере соответствует его сущности. В то время как событие вынуждает индивида действовать определенным образом и, как правило, не в соответствии со своей сущностью.

Однако в диалектике взаимодействия повседневности и события именно последнее задает качественную определенность повседневности, меняет одну качественную определенность на другую. Обобщающей же характеристикой противоречивого взаимодействия повседневности и события выступает, по моему мнению, ситуация. Именно она, во-первых, характеризует качественно определенный отрезок повседневного существования человека, отличающийся от других отрезков, периодов. Во-вторых, она, представляя качественно специфическую характеристику повседневного существования, выражает тем самым и сущность человеческого бытия. Иначе говоря, она характеризует чувственно-конкретное бытие человека как единство сущности и существования. В-третьих, поскольку ситуация представляет собой процесс зарождения, развития и разрешения, постольку она характеризует сущность и существование человека в динамике (в прогрессивном развитии или деградации).

Ситуация является обобщающей, конкретно-исторической характеристикой жизнедеятельности любого социального субъекта (от индивида до человечества). Разумеется, она не охватывает всего бытия, но как его фрагмент, элемент, своеобразный социальный атом дает целостную характеристику человеческого бытия. Подобно тому, как в капле заключены все свойства жидкости в целом, так и в ситуации выражаются все свойства бытия того либо иного социального субъекта в его функционировании, развитии или деградации.

Поэтому категория ситуации имеет богатое содержание, которое свидетельствует об огромной значимости отражаемого ею реального явления как в практическом, так и в философско-теоретическом плане. Ситуация выступает:

1. обобщающей характеристикой жизнедеятельности индивида и других социальных субъектов, которая объединяет в единое целое многие, отдельные, частичные свойства как объективного, так и субъективного порядка;

2. чувственно-конкретным выражением жизни человека, содержательным фрагментом жизнедеятельности индивида, так сказать целостной вырезкой из его действительной жизни;

3. реальным материалом, кирпичиком, из которых складывается процесс жизнедеятельности индивида, его существования;

4. проявлением сущности индивида, выражением качества его жизнедеятельности;

5. диалектически противоречивым единством прошлого, настоящего и будущего; сущностного и явленного; действительного, реально существующего и возможного, желаемого индивидом; индивида и иных социальных субъектов, человека и общества; рутинного, обычного и событийного; упорядоченного и хаотического и т. д.;

6. посредником между индивидом и его социальной средой, а через нее и обществом;

7. деятельным средством связи между индивидами.

При обилии ипостасей, в которых выступает ситуация, естественно встает вопрос: так что же такое ситуация в жизни каждого человека? При ответе на него возможны разные позиции, высвечивающие различные стороны ситуации. Поверхностный подход может представлять ситуацию в качестве способа осуществ-



вления жизнедеятельности человека. И это, действительно, так. Жизнь человека есть непрерывная череда сменяющих друг друга ситуаций. Такой же подход может подчеркивать, что ситуация выступает формой или способом оформления человеческой жизнедеятельности. И это тоже справедливо. Ведь в чувственно-воспринимаемом аспекте она оформляет единство индивида с другими людьми, социальными институтами, отношениями, социальной средой в целом. При более глубоком подходе к ситуации следует отметить, что она представляет собой противоречивое единство сущности и существования. С одной стороны, индивида, который в своих потребностях, интересах, желаниях стремится реализовать свою сущность, но противодействующая среда всегда вносит свои коррективы, не допуская тождества сущности с существованием индивида. С другой стороны, иные участники ситуации, выражающие свои, групповые или общественные интересы, тоже не достигают гармонии во взаимодействии их сущности и существования. В то же время хоть какое-то, частичное удовлетворение возникающей ситуацией потребности и интересов участвующих в ней субъектов ведет к их развитию, а они в свою очередь побуждают к новой деятельности и соответственно к развитию ситуации, к изменению качества или к переходу в иную ситуацию. При этом, естественно, сущность и существование участвующих в ситуации индивидов динамично противоречивы — отношения между ними то приближаются к тождеству, то к различию, то смягчаются, то обостряются, тяготея к конфликту, то стабилизируются, то расшатываются и разрешаются в той либо иной форме, то более или менее упорядочиваются, то приобретают хаотический характер.

Сущность ситуации сложна и многослойна. В ряду ее существенных черт следует отметить:

1. Сложно-динамический, вероятностный характер, обусловленный противоречивостью потребностей и интересов участников ситуации, а также многообразием, противоречивостью и неполнотой информации, получаемой извне и добываемой в ситуации каждым из них. Переменный характер действия всех факторов на ситуацию и в ней вносит хаос в ситуацию и не позволяет более или менее точно предсказывать как поведение участников, так и направление, формы, результат развития ситуации.

2. Ситуация есть индивидуальная характеристика взаимодействия человека и общества на конкретном чувственно-воспринимаемом, пространственно-временном уровне.

3. Ситуация и действия каждого индивида в ней являются внешним выражением множества существенных противоречий.

Таким образом, можно сказать, что ситуация есть чувственно-конкретная, пространственно-временная, индивидуальная форма взаимодействия человека с социальной средой (а через нее и с обществом), которая имеет сложнодинамический, противоречивый и вероятностный характер.

1. Событие и смысл (Синергетический опыт языка). М.: ИФ РАН, 1999. С. 264.

2. Философская антропология / Под ред. С. А. Лебедева. М.: ИКЦ «Академкнига», 2005. С. 378–379.

## ОТ МИРОПОНИМАНИЯ К СИСТЕМНОМУ МИРОВОЗЗРЕНИЮ

Предлагаемое описание механизма развития человека является результатом применения системного подхода, основанного на общей теории системы природы, который состоит не в умозрительном моделировании реальности, а в применении системных закономерностей природы к человеку и процессу его развития. Рамки статьи не позволяют дать подробную аргументацию в обоснование системного рассмотрения человека как системы индивида в системе общества, входящего в систему природы. Однако, главным доводом в пользу научности такого подхода является выявление механизма и единой системы развития человека, как активного элемента взаимодействия с природой. Эту систему следует рассматривать не как распространение естественнонаучного подхода на гуманитарную сферу, а как преодоление уровня мышления, на котором наука и культура, объективность и субъективность, социальная эволюция и эволюция природы противопоставляют друг другу.

Системный подход меняет не только некоторые представления о механизме развития, но и конструкцию мышления, отказываясь от линейного характера связей по типу: причины и следствия, «первичного» и «вторичного», системный подход опирается на более адекватное природе представление о всеобщем характере взаимосвязей. В таком целостном рассмотрении преодолевается противопоставление между разумом человека и его телесной организацией, между индивидуальностью и коллективом, между человеком и природой. Для линейного мышления решение вопроса о связи между этими противоположностями приводит к неразрешимым противоречиям, решая его как линейное определение «первичным» «вторичного», линейное мышление отношение каждой пары элементов решает с помощью двух противоположных иерархий: разум над телом или наоборот, индивидуальность над коллективом или противоположная иерархия. Этих противоречий не существует для системного мышления, рассматривающего противоположности в системном единстве как обоюдное взаимодействие изменчивости и тождественности, активного и консервативного. Свидетельством адекватности используемого системного подхода является возможность охватить не только объективность материальной сферы, но и субъективность и изменчивость мышления и представлений.

Представления об окружающей действительности появляются у человека с появлением разума, эта качественная ступень вида *homo sapiens* по отношению к высшим животным и состоит в том, что человек руководствуется в своем поведении не инстинктами и рефлексам, а собственными представлениями. Процесс развития человека — это меняющееся соотношение развивающегося разума с другими элементами системы индивида, который проявляется в постоянном формировании, изменении и совершенствовании представлений. Представления чело-

века — это не только отражение процесса его развития, они — тот самый фактор качества системы индивида, который, являясь детерминантом его поведения, влияет на уровень отношений в обществе и на уровень взаимодействия с природой.

Закономерно, что на первоначальном этапе появившийся в системе первобытного человека разум не противоречил инстинктам и рефлексам, формируя представления на их основе. Такое единство разума и телесной организации позволило первобытному человеку решить вопрос адаптации к окружающей среде, иерархия внешнего давления системы биогеоценоза над внутренним качеством человека сменилась равновесием, что проявляется в стабильности, традиционности первобытного общества. Мистическое единство со всеми элементами окружающей действительности соответствует единству разума и телесной организации в системе индивида и единству человека и природы.

Отличие религиозного миропонимания на следующем этапе развития в нарушении единства: в противостоянии души и тела, морали и страстей, добра и зла. В этом дуализме представлений проявляется выделение разума в автономный элемент системы индивида, который уже не следует за инстинктами и рефлексам, а рассматривает их как источник низменных страстей и пороков, противопоставляя им представления о морали и нравственности. Усиление разума проявляется и в выделении человека из природы и в противостоянии с ней. Внутренняя противоречивость человека и его зависимость от природы проявляются в господстве представлений о борьбе мировых сил: Света и Мрака, Добра и Зла, Бога и Сатаны. На этом этапе возникают дуалистические религии: зороастризм, брахманизм, митраизм, христианство. Представления об объективности и могуществе мировых сил, вполне соответствуют реальному состоянию человека, ощущающего себя беспомощной игрушкой в их руках. Дуалистическое противопоставление носит характер тупика: жизнь представляется как разгул низменных страстей, которому противопоставляется аскетизм, монашество, жизнеотрицание.

Противостояние разума и телесной организации в системе индивида, проявляемой в представлениях о непримиримом антагонизме души и тела, мировых сил, преодолевает христианский монизм, в котором понятие бога объединяет противоположности в единую иерархию, как ступени восхождения к единой абсолютной Истине. В этом иерархическом единстве зло перестает быть мировой силой, становится лишь недостатком добра, противоположности преобразуются в ступени развития. Вместо представлений о циклической замкнутости мира христианство внедряет представления об одностороннем, линейном развитии, как восхождению по иерархии «телесного, духовного и божественного» (Бонавентура).

Иерархическая система представлений христианства, подавляя господство страстей, поддерживая противостоящий им разум, стимулировала развитие системы индивида. Христианство преодолевает внутреннюю противоречивость системы индивида, преодолевая противопоставление противоположностей, утверждая позитивное отношение к миру, как основу его познания и совершенствования.

Утверждение иерархии христианских представлений проявилось в стабилизации иерархических феодальных государств, в формировании иерархического сословного общества. В этом иерархическом единстве постепенно страсти утратили характер порочности, разум окреп и научился их контролировать, и иерархи-

ческие отношения разума и телесной организации сменились на диалектическое взаимодействие активного и консервативного, как в любой природной системе. Цикл формирования системы индивида завершился обретением нового уровня качества, которое проявилось в стремлении к отказу от иерархии сословного общества, в буржуазных революциях, в господстве идей о равенстве и свободе.

Рассмотренный цикл формирования системы индивида закономерно включает в себя четыре этапа, как изменение уровня взаимодействия активного элемента — разума, и консервативного — телесной организации: 1) этап единства вследствие неразвитости разума, который еще не стал автономным элементом взаимодействия, 2) этап зависимости разума от телесной организации, 3) этап господства разума, 4) этап диалектического единства. Циклический характер формирования системы индивида — системная закономерность.

Преодоление противостояния разума и телесной организации в системе индивида стало основой дальнейшего развития разума, появляется рациональный разум, человек становится активным субъектом познания и творческой, созидательной деятельности, преобразуя окружающую действительность в ее объект. Взаимодействие с природой становится иерархией внутреннего над внешним, наступает этап господства человека над природой. Рациональный разум как новый элемент системы индивида который сразу же вступает во взаимодействие с ранее сформированной системой «душа и тело», — начинается новый цикл формирования системы индивида. Выделившись в автономный элемент, рациональный разум находится в зависимости от ранее сформированной системы «душа и тело», это проявляется в доминировании представлений, продиктованных этой системой, которые становятся лишь более рационализированными. В системе индивида рационализированные телесные представления, как утилитарность индивидуализма, сочетаются с трансцендентализмом религиозных представлений «души». При этом трансцендентальный характер истины, нравственности, морали, предоставляет полную свободу в реальной жизни утилитарному индивидуализму с его иррациональностью неутолимого стремления к наживе. Дуализм системы индивида проявляется в господстве дуалистических представлений о разорванности мира, о разделении и противопоставлении духовной и материальной субстанций, «умопостигаемого мира» и «чувственно воспринимаемого» (И. Кант), разума и действительности, объективного и субъективного.

Неадекватность представлений индивидуализма, его утилитарный эгоцентризм, отсутствие целостного восприятия человека и действительности, противопоставление одной части реальности другой закономерно связано с нарастанием противоречий: межличностных, конкурентных, классовых, национальных, межгосударственных.

Следующий этап — господства рационального разума над системой «душа и тело» — проявляется в подавлении утилитарного индивидуализма с опорой на рациональное мировоззрение, на личные убеждения. Идеализм при этом опирается на религиозные представления «души», а материализм, отвергая как представления «души» так и «тела», опирается на рациональный разум. Оба этих мировоззрения пытаются преодолеть разорванность представлений в иерархии: духа над природой или материи над сознанием. Господство рационального разу-

ма в системе индивида закономерно приводит к тому, что общественная практика строится в соответствии с рациональным мировоззрением, что закономерно приводит к противостоянию социализма и капитализма. Иерархия в системе индивида, иерархический характер единства представлений в идеализме и материализме, иерархический характер политических режимов при господстве буржуазии или гегемонии пролетариата, иерархия в отношении к природе путем осуществления господства над ней, — взаимообусловлены. Закономерно структура мировоззрения также иерархична: идеи над реальностью, объективности над субъективизмом индивидуализма. Рациональное мировоззрение на этапе господства рационального разума над системой «душа и тело» — это средство подавления господства утилитарности индивидуализма. Идеалистическое мировоззрение закрепляет разделение и противопоставление трансцендентальной истины и реальности. Этот выбор трудно определить иначе как тупиковый: либо произвол субъективизма, либо трансцендентализм нравственности, отрешенность от жизни, жизнеотрицание. Господство идеалистического мировоззрения в западном обществе позволяет преодолеть противоречия индивидуализма, но приводит к нарастающей пассивности, к застою в развитии и упадку.

Материализм более рационален, идея приближена к реальной жизни, как модель ее переустройства, что побуждает к активности познавательной и преобразовательной деятельности. Материалистическое мировоззрение, подавляя утилитарность индивидуализма и религиозный мистицизм, опирается на разум, направляя его на познание и преобразование действительности. Также как христианская иерархия представлений, подавляя господство страстей, поддерживая разум, стимулировала развитие системы индивида, так и материалистическая иерархия представлений, подавляя утилитарный индивидуализм и религиозный мистицизм, опираясь на рациональный разум, стимулировала развитие человека российского общества, обеспечило его ускоренное развитие.

Механизм развития человека заключен в структуре взаимозависимых систем: развитие разума в системе индивида приводит к изменению уровня отношений в обществе, в системе которого происходит отбор меняющихся представлений, как основы общественной практики. Появление рационального мировоззрения — закономерный результат развития человека, проявление усиления значения разума. Идеологическая ограниченность идеализма и материализма — проявление слабости разума, влияния иррациональности «тела» и мистицизма «души».

С. К. Шардыко, А. С. Алексеев

*Анапа*

## О ВОЗМОЖНОСТИ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ЧИСЛА

Первый шаг на пути к постнеклассической теории числа был сделан в 1960 г. Р. Ландауэром, тщетно пытавшимся обратить внимание математиков на то, что вычисления всегда есть физический процесс, и осознать пределы вычислитель-

ных возможностей нельзя, не уточнив, какими технологиями вычисления реализуются. Но, если число есть понятие, означающее сущность, реализуемую механическими, физическими, химическими, биологическими, социальными, или экономическими процессами, то нельзя уже игнорировать то, что «вычисление» сопровождается затратой энергии, производством энтропии и информации. И, наоборот, любой природный или социальный процесс есть вычисление. Самый мощный «суперкомпьютер» — это термоядерная бомба, взрыв которой реализует трудно поддающееся оценке количество вычислений, результаты которых мы пока не в состоянии ни считать с памяти этого «компьютера», ни осознать. В свое время была высказана идея о том, что производство числа дифференцированием некоторой функции подобно производству любой другой вещи [1]. Мы попытались развить эту идею, показав, что взятие производной аналогично производству тепловой машины полезной работы [2].

Однако, какая минимальная энергия необходима для образования числа, сколько на это потребуются времени, т. е. каковой может быть скорость вычислений и каковы могут быть минимальные размеры вычислительного устройства, т. е. каковы могут быть параметры, физически ограничивающие процесс вычисления (процесс образования, хранения или существования и считывания числа)? Ш. Г. Бене и Р. Ландауэр ответили на этот вопрос утвердительно: «По видимому такого минимума не существует...» [3] Мы же полагаем, что сопровождающие процедуру измерения, точнее, — образования числа  $N$  предельно низкие затраты энергии  $E_N$  и минимальное производство энтропии  $S_N$  можно легко оценить, используя для этой нижней оценки предельный кубит. Реализацию простейшего квантового вычислительного устройства с помощью атома, обладающего спином, который во внешнее магнитное поле приобретает направление либо по полю или против поля, назовем «предельным кубитом» в том смысле, что кубит иной реализации не может иметь меньший размер и не может вычислять с большей скоростью. При этом мы не исключаем, что мы сможем когда-нибудь производить на субквантовых уровнях, используя в качестве «субкубита» состояния протонов и нейтронов в атомном ядре.

Одной из конкретных реализаций предельного кубита можно считать описанный в докладе С. К. Шардыко атом фтора в кристалле лития. Направление спина атома по полю мы обозначим символом «0», а против поля обозначим символом «1». Если мы фиксируем в регистре (цепочке) таких кубитов некоторое число, например, число «три», производя его в алфавите  $\{0,1\}$ , т. е. фиксируя его набором символов «11», то мы должны привести два кубита в возбужденное состояние, соответствующее символу «1». Следовательно, для производства числа 11 (три) необходимо затратить энергию не меньшую той, которая требуется для разворота против поля двух атомных спинов. Данная величина и есть минимальной оценкой энергии, необходимой для образования числа три.

Имея в виду квантование энтропии (И. Пригожин) и нашу интерпретацию постоянной Больцмана как квант энтропии, мы можем простым способом оценить величину производства энтропии, обусловленную затратой энергии на образование числа. Если регистр кубитов квантового компьютера выстроен двумя двухуровневыми МКС, обладающими конечным числом спинов в единице объ-

ема, и температурой, характеризуемой распределением направлений спинов по полю и против поля, то образование числа «три» сопровождается производством минимум двух квантов энтропии, т. е. равно  $2k$ . Развивая далее идею Р. Ландауэра, мы делаем вывод о том, что число, физически произведенное, например, записанное состояниями регистра кубитов, есть квантовотермодинамическая система, обладающая соответствующими квантовотермодинамическими параметрами: энергией, энтропией, температурой, давлением, объемом.

Совокупность спинов, участвующих в образовании достаточно большого числа, есть двухуровневая спин-система, состояние которой характеризуется не только энергией образования числа и энтропией, произведенной образованием числа, но и температурой. Температуру числа можно вычислить как параметр распределения Больцмана, принимая за нижний уровень состояние кубита, которому соответствует символ 0, а за верхний — состояние, которому соответствует символ 1; либо по второму закону квантовой термодинамики [4, 5]. При этом о температуре числа мы можем говорить лишь тогда, когда производимое число достаточно велико. Если принимать в расчет оценки Г. Фешбаха числа атомов, образующих наночастицу, к описанию состояния которой можно уже применять понятие температуры (порядка 600 атомов), то мы корректно можем говорить о температуре числа, записанного регистром предельных кубитов, лишь в том случае, когда его длина в двоичной записи достигает сотен разрядов, а его локализация в квантовой памяти при скорости вычисления  $\omega$ , можно оценить согласно релятивистски-квантовотермодинамическим соотношениям неопределенностей температуры  $\Delta T$  и координаты  $\Delta x$ ,  $\Delta T \Delta x \geq \hbar C/k$ , где  $C$  — скорость света (постоянная Максвелла). В данном соотношении неопределенность  $\Delta x$  координаты можно интерпретировать как параметр локализации числа, записанного состоянием МКС. Если число записывается на длинной молекуле полимера, то  $\Delta x$  вероятно есть длина участка молекулы, на котором записано это число. Считыванием числа в этом случае можно попытаться осуществить измерением температуры данного участка  $\Delta x$ .

Следует ожидать, что реализация квантовых вычислений, а затем и субквантовых (фермионных) вычислений, потребует переопределения процедур построения ряда действительных чисел, включающего в себя ряд натуральных чисел, рациональные и иррациональные числа. Считается, что такой ряд обладает свойством плотности: между двумя любыми действительными числами находится бесконечно много действительных чисел и мерой (эталоном) непрерывности ряда действительных чисел является мощность континуума. Если же мы подойдем к определению некоторого числа  $N$  реально осуществляемыми технологиями его образования (вычисления или измерения), сопровождаемые затратой энергии, производством энтропии и изменением температуры в объеме  $\Delta x^3$ , то обнаруживаем, все эти параметры состояния числа связаны квантовотермодинамическими соотношениями неопределенностей. Другими словами, любое число, в том числе и большое натуральное число не может быть представлено безразмерной точкой на числовой оси. Оно может быть представлено только некоторой точкой с ее окрестностью  $\Delta N$  в виде  $N \pm \Delta N$ . При этом  $\Delta N$ -окрестность числа  $N$  определяется величиной затраченной энергии  $\Delta E$ , количеством произведенной энтропии  $\Delta S$  и

связанной с этими величинами квантовотермодинамической неопределенностью температуры  $\Delta T$ .

Пример большого натурального числа, не имеющего представления безразмерной точкой, является собой число Авогадро  $N_A$  — число атомов (молекул, ионов), содержащихся в одном моле вещества. Число  $N_A$  есть мировая константа, принципиально важная для определения постоянных Больцмана и Планка. По измерениям 1980 года  $N_A = 6,022045(31) \times 10^{23}$  моль<sup>-1</sup>. Это значит, что, если бы Господь Бог, решив, что-то подправить в своем творении, и для этого сложил число  $N_A$  с другим достаточно большим числом, например, с числом  $10^{14}$ , то ни Он, ни мы не заметили бы каких-либо изменений в характере и интенсивности протекания природных процессов. Согласно классическому представлению числа мы должны были бы сказать, что «точное» значение числа  $N_A$  находится где-то в окрестности  $\Delta N_A = 10^{14}$  и с развитием измерительной техники эта окрестность будет все более и более сокращаться так, что, в конце концов, число  $N_A$  будет вычислено с точностью до единицы. С отстаиваемой нами точки зрения это не так — число  $N_A$  имеет представимый смысл лишь вместе с его окрестностью, т. е. только в виде  $N_A \pm \Delta N_A$ . Любое другое число достаточно близкое к числу  $N_A$ , будет иметь собственный представимый смысл, во-первых, лишь реально existing как потенциально измеримый объект и, во-вторых, лишь отличаясь от числа  $N_A$  на величину большую  $\Delta N_A = 10^{14}$ . Возвращаясь к определению числа как отношения величины к единице меры, мы можем сказать, что два отношения величины к мере, равные: одно числу  $N_A$ , а другое число отлично от  $N_A$ , но попадает в окрестность  $\Delta N_A$  числа  $N_A$ , не существуют как два различных числа. Попадая в окрестность  $\Delta N_A$ , оба эти отношения, различающиеся на величину менее  $\Delta N_A = 10^{14}$ , оказываются предположительно одним и тем же числом — числом Авогадро, т. е.  $N_A + \Delta N_A = N_A$ .

Допустим, что на границе  $\Delta N_A$ -окрестности числа  $N_A$  мы технологически произведем другое число, большее  $N_A + \Delta N_A$ . Обозначим это новое число  $N^*$ . Очевидно, с нашей точки зрения, у этого числа будет своя  $\Delta N$ -окрестность. Если, при этом  $\Delta N$ -окрестности чисел  $N_A$  и  $N^*$  не пересекаются, то эти два числа, несомненно, есть разные числа. Но, если их  $\Delta N$ -окрестности пересекаются, то такого утверждения сделать невозможно, и, тогда (по аналогии с понятием «предположительно простое число») мы скажем о них как о предположительно разных числах. Эти рассуждения позволили сделать вывод о существовании в ряду натуральных чисел своего рода «черных дыр» или числовых вакансий [6], разделяющих собой предположительно разные числа. В фильме «Десятое королевство» есть эпизод, хорошо иллюстрирующий предмет нашего обсуждения. Волк в образе человека говорит давно любимой девушке: «Беги, а я буду считать. Как досчитаю до ста, — побегу за тобой. Только учти, после пятидесяти я буду считать очень быстро. Считаю: один, два, три, ..., сорок девять, пятьдесят, шестьдесят, семьдесят, сто». Может быть, так и надо считать натуральные числа — чем дальше от нуля, тем быстрее, называя по порядку без пропусков предположительно разные числа, — быстрее потому, что чем дальше, тем меньше чисел в числовом интервале длины.

Чем далее от нуля мы идем в сторону бесконечности, тем большую  $\Delta N$ -окрестность приобретают числа, образованные с затратой энергии, произ-



водством энтропии и изменением температуры, т. е. с неопределенностями  $\Delta E$ ,  $\Delta S$ ,  $\Delta T$  и  $\Delta x$ , а, следовательно, тем меньше чисел в одинаковом числовом интервале. Наконец, может существовать очень большое, но конечное число,  $\Delta N$ -окрестность которого равна самому числу. Возможно, именно этим свойством обладает гугл — число, принимаемое равным  $10^{100}$  и для которого теряют смысл операции сложения и вычитания, умножения и деления.

Отметим, что абстракция потенциальной осуществимости сформировалась как результат осмысления процедур сложения не очень больших чисел, в то время, как числа большие и очень большие, подобные, например, числу Авогадро, обнаруживают неприменимость к образованию таких чисел технологий последовательного прибавления к числу  $N$  единицы, начиная с нуля. Понимание числа как практически образуемого, т. е. реализуемого объекта требует уточнения абстракции потенциальной осуществимости, благодаря которой и формируется понятие о бесконечности как потенциальной бесконечности. Впрочем, бесконечность и в отстаиваемом нами понимании числа невозможно актуально достичь, например, образуя последовательность чисел, но оно позволяет подойти к пониманию того, почему бесконечность можно технологически перепрыгнуть неравновесным скачком.

1. Кудрявцев В. А., Демидович Б. П. Краткий курс высшей математики. М.: Наука, 1978. С. 151.

2. Алексеев А. С., Шардыко С. К. Вычисление производной как математическое производство // Сборник научно-исследовательских работ студентов. Выпуск 1. В трех частях. Часть III. Человек, общество, окружающий мир. Анапа: Изд-е филиала РГСУ в г. Анапе, 2009. С. 5–8.

3. Бене Ш. Г., Ландаур Р. Физические пределы вычислений // В мире науки. 1985, № 9.

4. Шардыко С. К. Проблемы создания новых технологий для энергетики на основе макроскопических квантовых систем // Известия Российской АН. Энергетика. 1992, № 2. С. 14–23.

5. Шардыко С. К. Принципы квантовой термодинамики: применение к описанию тепло-массообмена в аппаратах с квантовыми теплоносителями // Теплообмен ММФ-2000. Том 10. Минск, 2000. С. 123–131.

6. Шардыко С. К. Метафизика числа — преодоление бесконечности // Философия и наука. Екатеринбург, 2004. С. 239–244.

И. В. Шаталович  
Днепропетровск

## АКТУАЛЬНОСТЬ ПРИНЦИПА ДЕТЕРМИНИЗМА НА РУБЕЖЕ XXI ВЕКА

Принцип детерминизма, исследованию которого уделялось существенное внимание в философии советского периода (Я. Ф. Аскин, Л. Б. Баженов, В. Г. Иванов, В. П. Капитон, Б. М. Кедров, В. И. Купцов, М. А. Парнюк, В. П. Огородников, М. Э. Омеляновский, О. С. Разумовский), начал утрачивать свою актуальность

с укреплением синергетического подхода в конце XX столетия после появления работ Г. Хакена и И. Пригожина. Как отмечает И. Пригожин: «От детерминистических, обратимых процессов физика движется к стохастическим и необратимым процессам» [9, с. 236]. С бурным развитием синергетики термин «детерминизм» стал непопулярным по причине ассоциации с необходимостью и фатализмом [4, с. 13], но на рубеже XXI столетия этот принцип вновь обращает на себя внимание.

Во-первых, сами представители синергетики (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов) отмечают назревшую необходимость в новом типе детерминизма, детерминизма «с пониманием неоднозначности будущего» [3]. Как считают российские исследователи, хотя «...пути эволюции реальных систем бифуркируют, многократно ветвятся, в моменты бифуркации играет роль случайность», но «ветвящиеся дороги эволюции ограничены» и «блуждания», которые имеют место при развитии системы происходят «...не какие угодно, а в рамках вполне определенного, детерминированного поля возможностей» [3].

Во-вторых, отказ от принципа детерминизма в научном познании попросту невозможен. Еще А. Пуанкаре высказывал точку зрения о том, что сама наука детерминистична (*a priori* и *a posteriori*) и без данного принципа не могла бы существовать.

Наука немыслима без уравнений и законов, которые представляют собой «...имманентные формы необходимой детерминации одних вещей другими или самодетерминации» [8, с. 277]. По мнению В. Г. Иванова, наука обосновывает детерминизм не в том смысле, что вскрывает его в природе, как понимали Лаплас, Бернар и др. а тем, что она «пишется», следуя канонам детерминизма. В данном аспекте индетерминизм, в отличие от детерминизма, несет негативное содержание, которое лишь по видимости снимает трудности, но ничего не дает взамен в качестве основной предпосылки научного познания [2, с. 67–68, 80].

В-третьих, перспективным направлением исследования является концепция «информационной детерминации», которая в современной науке применима к самым разным аспектам: природе, обществу, истории [10], культуре [7], экономике [5].

Г. А. Югай определяет информацию как самый универсальный атрибут материи, обеспечивающий ее самоотражение, самоорганизацию и самодетерминацию [10, с. 166]. Вслед за Ф. Энгельсом, выделяющим механическую, физическую, химическую, биологическую и социальную формы движения материи, В. П. Огородников выделяет механическую, физическую, химическую, биологическую и социальную формы детерминации, отмечая в то же время, что неисчерпаемость материи проявляется в неисчерпаемости форм детерминации [6, с. 60]. Отталкиваясь от данного утверждения, отметим, что исследования информационных процессов в XX и XXI столетии позволяют говорить об информационной форме движения материи [1] и следовательно об информационной детерминации, многочисленные аспекты которой ждут еще своей разработки и являются актуальными не только для теоретических, но и прикладных наук (описание процессов кристаллизации жидкости, разделения минералов при рубообразовании).

Таким образом, детерминизм продолжает оставаться актуальным мировоззренческим принципом, лежащим в основе науки и практики. Н. А. Мещерякова отмечает: детерминизм «...как никакой другой принцип отражает потребность нашего разума в определении предельных начал бытия» [4, с. 13]. На рубеже XXI столетия назрела необходимость в осмыслении новых аспектов данного принципа.

1. *Абрамов Ю. Ф.* Картина мира и информация : философские очерки / Ю. Ф. Абрамов. Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1988. 188 с.
2. *Иванов В. Г.* Детерминизм в философии и физике / В. Г. Иванов ; АН СССР, Ленинградская каф. философии. Л.: Наука, 1974. 183 с.
3. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии, 1992. № 12. С. 3–20.
4. *Мещерякова Н. А.* Детерминизм в философском рационализме: от Фалеса до Маркса / Н. А. Мещерякова ; Воронежский гос. ун-т каф. философии. — Воронеж : Изд. Воронежского гос. ун-та, 1998. — 168 с.
5. *Молчанов Н. Н.* Информационный детерминизм в экономике / Н. Н. Молчанов // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 5, Экономика. 2004. Вып. 4. С. 35–48.
6. *Огородников В. П.* Познание необходимости. Детерминизм как принцип научного мировоззрения / В. П. Огородников. М.: Мысль, 1985. 206 с.
7. *Оленев С. М.* Детерминация культурогенетического процесса: Информационные и метаинформационные факторы. Монография. М.: МГУКИ, 2002. 200 с.
8. *Парнюк М. А.* Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики / М. А. Парнюк ; АН УССР, каф. философии. К.: Наукова думка, 1972. 356 с.
9. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс ; пер. с англ. Ю. А. Данилова ; Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. М.: Прогресс, 1986. — 432 с.
10. *Югай Г. А.* Голография вселенной и новая универсальная философия. Возрождение метафизики и революция в философии / Г. А. Югай. — М.: Крафт +, 2007. 400 с.

В. Д. Шмелев  
*Екатеринбург*

## Ж. Ж. РУССО И Л. ТОЛСТОЙ О РЕЛИГИОЗНЫХ ИСТИНАХ

В период существования абсолютистских монархий в ведущих европейских державах роль главенствующей духовной силы выполняла христианская религия. То же самое было характерно для царской России конца XIX — начала XX века. А когда произошло падение абсолютизма, то это привело к острому конфликту между сторонниками прежних религиозных догм и приверженцами нового толкования святых истин. Противостояние развернулось в лоне теологии. Ж. Ж. Руссо во Франции восемнадцатого и Л. Н. Толстой в России на рубеже девятнадцатого и двадцатого столетий оказались на острие этих исторических событий. Они предложили обществу качественно новые философско-теологические концепции, идущие вразрез с идейными построениями христианских теологов. В них

и тот и другой открыто отвергли традиционные ценности и идеалы феодального общества и изложили собственное понимание окружающего мира. Несмотря на различия во времени формирования, а также на наличие специфических условий и обстоятельств создания, предложенные ими доктрины, содержат в себе много общего. Вскрыть мировоззренческое единство признанных грандов философии — наша главная задача.

Близость взглядов Ж. Ж. Руссо и Л. Н. Толстого давно уже стала прописной истиной в трудах отечественных исследователей толстовского творчества. Да и еще задолго до них родственники русского писателя говорили об его увлечении философскими трудами знаменитого гражданина Парижа и Женевы. Перечень сведений подобного рода следует дополнить тем фактом, что знакомство Льва Николаевича с «Эмилем» произошло уже в восемнадцатилетнем возрасте. Оно развивалось и крепло в дальнейшие годы, распространяясь на различные сферы духовного производства. И Руссо и Толстой были разносторонними личностями, внесшими достойный вклад в развитие литературы, педагогики, философии, религиозного опыта.

Исторически сложилось так, что в нашей стране изучение творческих связей этих великих людей, к сожалению, касалось только их педагогических новаций, тогда как в зарубежной литературе уже сравнительно давно фигурирует точка зрения о значительном вкладе Ж. Ж. Руссо и Л. Н. Толстого в переосмысление христианской религии. Чтобы не быть голословным, сошлемся на известного английского философа Бертрана Рассела. В своей «Истории западной философии» этот ученый ставит французского и русского мыслителей в один ряд и приравнивает достижения их мысли к достижениям Блаженного Августина. Описывая содержание главного труда св. Августина, Б. Рассел подчеркивает, что «эта книга имела знаменитых подражателей, среди которых самыми знаменитыми были Руссо и Толстой» (1).

Само по себе сравнение обоих «подражателей» по значимости результатов, достигнутых в процессе переработки теологических истин, с творениями св. Августина — неординарное событие в историко-философской науке. Этот богослов раннего средневековья является одним из столпов христианского толкования мира. Его заслуги в развитии теологии расцениваются в богословских кругах ничуть не меньше, чем заслуги Фомы Аквинского, осуществившего разработку всеобъемлющей системы католического видения вселенной. Так что Ж. Ж. Руссо и Л. Н. Толстой оказались, с легкой руки Б. Рассела, в очень авторитетной компании. Подъем их философско-теологических концепций на один уровень с трудами создателей евангелических мировоззренческих систем, говорит о высокой оценке религиозных взглядов сына швейцарского часовщика и сына русского дворянина.

Самое первое, в чем проявляется близость воззрений обоих мировых светил, на наш взгляд, состоит в следующем. Они не приемлют официальную теологию и встают к ней в жесткую оппозицию. Так, в «Эмиле» Ж. Ж. Руссо через исповедь савойского викария излагает свою антиклерикальную позицию. Викарий порывает с церковным руководством, в иерархии которого он занимал высокую ступеньку, и отправляется служить Богу в глухое провинциальное местечко. Этот разоча-

ровавшийся богослов, говоря словами французского философа, постиг сущность бытия и пожелал удалиться от грубой цивилизации, чтобы быть ближе к дикой природе. Он прозрел, что существующая «религия служит лишь маской для личного интереса, а церковная обрядность — прикрытием для лицемерия: он увидел, что при этой тонкости пустых словопрений, рай и ад оказываются возмездием за простую игру словами, что первоначальная высокая идея Божества искажена фантастическими представлениями людей...» (2).

Л. Н. Толстой тоже подвергает сомнению официальную богословскую доктрину и указывает на ее непригодность в существующем виде. Писатель заявляет, что «если бы основой моей веры было только доверие, если бы во мне была только та самая вера, о которой говорится в богословии («научены верить»), я бы, прочтя эти книги, не только стал бы безбожником, но сделался бы злейшим врагом всякой веры, потому что я нашел в этом учении не только бессмысленность, но сознательную ложь людей, избравших веру средством для достижения каких-то своих целей» (3).

У толстовской критики есть примечательная особенность. Если Ж. Ж. Руссо критикует богословское руководство и историческую форму религии через призму жизни отдельного человека и его конкретной индивидуальной судьбы, то Л. Н. Толстой поступает несколько по-другому. Хотя на страницах «Исповеди» он тоже высказывает личное непринятие распространенной в России православной религии, однако такой ракурс его критики в последующем как-то затухает. Описание того, как он разочаровался в церковной службе и перестал уже в ранней молодости выполнять предписываемые обряды, плавно перерастает в широкое обсуждение всего многообразия богословской теоретической и практической деятельности. Л. Н. Толстой детально анализирует каждое таинство православного культа, отличительные признаки церковной веры, связь церкви с государством и с другими социальными институтами. В поле его зрения попадают практически все структурные компоненты христианского вероисповедания. Больше того. Русский писатель совершает, по сути дела, подвиг, при исследовании этой ветви мировой религии. Он самостоятельно переводит с греческого языка Священное Писание. И буквально повсюду вскрывает изъяны, которые, по его мнению, были специально внесены верховным духовенством в истинное учение И. Христа. Критика носит, таким образом, монументальный всеохватывающий характер.

Второе, что сближает обоих мыслителей — это их изображение деятельности Небожителя. Оба они практически единодушны в том, что Бог является Творцом мира. Так, Ж. Ж. Руссо отмечает: «Создал ли Он материю, тела, умы, мир, — я ничего не знаю об этом. Идея о сотворении мира смущает меня и превышает мое понимание: я верю в нее, насколько могу постичь ее. Но я знаю, что Он образовал вселенную и все существующее...» (4).

Л. Н. Толстой тоже не сомневается, что Вселенная сотворена Высшим Существом. Так, осуществляя перевод четырех Евангелий, писатель пишет: «Бог только затем сотворил мир и послал в него людей, чтобы люди отдавали Богу божье, разумение жизни, которое он вложил в них» (5). Правда, в отличие от великого француза русский писатель отрицает ту картину Божьих деяний, что изложена в первой главе Ветхого Завета. Если Ж. Ж. Руссо сомневается в достовернос-

ти библейского текста о сотворении мира, а точнее, обходит его молчанием, то Л. Н. Толстой отвергает этот текст, считая его несовместимым с современными научными знаниями.

Едины мыслители и в вопросе о том, как человек приходит к идее Высшего Существа. Рассматривая подробности этого события, Ж. Ж. Руссо отмечает, что люди пришли к ней не сразу, а постепенно. Первоначально они выпестовали политеистические религиозные представления. На свет появился целый сонм богов. Идея Бога — более поздний продукт, полученный в результате длительных исторических обобщений. «Они лишь тогда могли познать Единого Бога, — подчеркивает философ, — когда, обобщая все более свои идеи, стали способными восходить до первой причины» (6). Понятие Бога, как видим, согласно Ж. Ж. Руссо, есть плод абстрагирующей деятельности человеческого разума. Налицо чисто рационалистический подход, поддержка популярного тезиса, что люди сами выдумали себе богов.

Русский писатель полностью разделяет выводы французского коллеги. И для него понятие Бога есть плод напряженной работы человеческого мышления. «Только идя по пути разумного мышления, — утверждает Лев Николаевич, — на крайнем пределе разума можно найти Бога, но дойдя до этого понятия, разум уже перестает понимать» (7) Вне всяких сомнений, мыслитель объявляет разум первичным, основополагающим началом.

Исходя из определяющей роли разума, оба мыслителя выступили против богословского учения о детерминации поведения людей исключительно волей Создателя мира. Богословие, как известно, устами Матфея заявляет: «У вас же и волосы на голове все сочтены» (8), т. е. абсолютно подчиняет поведение людей Божьему промыслу. Ж. Ж. Руссо и Л. Н. Толстой, напротив, исходят из того, что любая личность руководствуется в своих поступках максимумами разума и полностью ответственна за собственные дела. Даже истины И. Христа, отмечает великий француз, человек должен постичь с помощью разума, когда он возмужает и сможет самостоятельно принимать решения. «Небесный голос, — пишет Ж. Ж. Руссо, — внушает каждому гражданину предписания разума общественного и научает его, поступая соответственно правилам собственного своего разума, не быть в противоречии с самим собою» (9).

Самостоятельность и освещенность разумом поведения людей — идейная установка и для российского писателя. В этом он солидарен с французским мыслителем. Согласно Л. Н. Толстому, всякий индивид должен «разумом освещать свою жизнь и избирать то, что для него лучше» (10). Он не должен идти в поводу у богословов. Истинно верующий должен доверять своему разуму, а не проповедуемым с амвона церковным правилам и установлениям. Богословие не помогает человеку правильно жить, преодолевать свои повседневные трудности, а только приучает к несбыточным мечтаниям о блаженстве в грядущей загробной жизни.

В действительности, по убеждению Ж. Ж. Руссо и Л. Н. Толстого, учение И. Христа имело в период создания не небесную, а земную направленность. Иисус ходил по земле и учил людей как правильно и разумно следует строить свою повседневную деятельность, чем руководствоваться в сложных ситуациях, как решать такие животрепещущие вопросы, как правда и ложь, жизнь и смерть, их

взаимоотношение. Искажение его учения церковной иерархией заслонило подлинную сущность Христовых заповедей. На передний план вышли проблемы не жизненного обустройства бытия людей, а никому не нужные институты, обряды и нормы, построенные на мистике и обскурантизме.

Оба философа единомышленны в том, что содержание религиозных верований должно быть направлено на решение земных потребностей людей, и поэтому наполнено общечеловеческими ценностями, необходимыми для всех живущих на Земле. Религия обязана помогать в ежедневном труде, при рождении детей, в процессе их воспитания, при возведении сел и городов, в установлении гармонии с окружающей природой. Она призвана вооружить верующих разумными правилами и нормами поведения. На этом трудном пути ей следует объединить свои усилия с моралью. Главным соединительным звеном этого объединения должна стать человеческая совесть. Только руководствуясь совестью, люди могут достичь Царства Божьего, т. е. стать добродетельными и счастливыми.

1. *Рассел Б.* История западной философии. Санкт-Петербург. 2001. С. 413.
2. *Руссо Ж. Ж.* Эмиль или о воспитании. М. 1911. С. 379.
3. *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. М. 1957. Т. 23. С. 60-61.
4. *Руссо Ж. Ж.* Эмиль или о воспитании. С. 417.
5. *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 24. С. 566.
6. *Руссо Ж. Ж.* Эмиль или о воспитании. С. 370.
7. *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 71.
8. *Матф.* 13:30.
9. *Руссо Ж. Ж.* О политической экономии // Педагогические сочинения. В 2-х т. М. 1981. Т. 2. С. 69.
10. *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 375.

В. К. Шрейбер  
Челябинск

## ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Переход нашего высшего образования на двух ступенчатую подготовку профессиональных кадров ставит философию в трудное положение. Хотя по замыслу бакалавриат должен служить формированию не специальных, а, скорее, общекультурных знаний и компетенций, на деле выпускающие кафедры развили бурную деятельность по сокращению академических часов на изучение дисциплин общеобразовательного и гуманитарного цикла. С другой стороны, минувшим летом на самом вершине было озвучено предложение повернуть среднюю школу лицом к основам религиозного мирозерцания. Реакция общественности носит по преимуществу негативный характер, состоящий в ссылках на различия научной и религиозной картин мира, многоконфессиональность страны и факты противоречий между моралью и религиозным поведением. Попытки показать положительные преимущества философии перед иными типами мировоззрений наталкиваются на многообразие, и даже безбрежность оснований, по которым можно

проводить сравнительный анализ. Трудность образует и то, что пока не удастся провести демаркационную линию между мировоззренческим и всеми прочими знаниями. Мы оказались перед необходимостью поиска такой схемы нашего предмета, которая позволила бы наглядно показать как место философии в ряду других академических дисциплин, так и её отличия от иных мировоззрений.

Я буду защищать тезис, что специфической культурной функцией нашей работы является мировоззренческая. При этом — и здесь, собственно, скрыт момент новизны — мировоззрение будет пониматься как форма рефлексии над ситуацией принятия решения. Особенности принятия решений широко обсуждаются в математике и экономических науках. Но обе отрасли научных изысканий принимают все компоненты такой ситуации как некую данность. Рефлексия над подлинностью предлагаемых альтернатив или обоснование критериев выбора в задачу специальных дисциплин не входит.

Весь аргумент состоит из трех шагов: критического, позитивного и проверочного. Во-первых, мы обсудим вопрос о целостности философского знания. Ведь любая функциональная подсистема должна обладать достаточной целостностью. Настолько ли философия едина, чтобы ей можно было приписывать некую функцию в системе культуры? В свете постмодернистских установок это вовсе не праздный вопрос. Во-вторых, я покажу, что такое ситуация принятия решений и чем интерпретация предмета философии как схемы принятия решений лучше его отождествления с общей теорией развития, которое до сих пор популярно в марксизме. Наконец, заключительная часть доклада будет посвящена демонстрации соответствий между моим предложением и известным высказыванием Канта, где он сводит метафизику к поискам ответов на вопросы: что я *могу* знать; что я *должен* делать; на что я *смею* надеяться. Различия в модальностях вопросах нередко упускаются из виду. Думается, что предлагаемая интерпретация смысла философствования позволяет дать им более или менее убедительное и экономичное объяснение.

Понятно, что при полном отсутствии единства у философии вопрос о её культурной миссии теряет смысл. Но степень целостности философии — предмет споров. В рамках признания некоторого единства философии можно выделить две позиции — сильную и слабую.

Слабая версия представлена двумя вариантами. Согласно первому из них, объединяющим началом философствования служат только проблемы (познание, бытие, природа человека, смысл жизни и т. д.). Они принципиально открыты для интерпретаций, и — в отличие от науки, — мы едва ли сможем достичь здесь какого бы то ни было устойчивого согласия. В лучшем случае речь может идти о некоторых общих чертах философствования: универсализующий подход к проблемам, личностный характер рефлексии, стремление к беспредпосылочности или, напротив, подчеркнутое внимание к собственным предпосылкам, переплетение рациональных и интуитивных процедур и т. п. Эта точка зрения популярна в постмодернистских кругах и её сторонники подобно неокантианцам склонны трактовать особенности философии методологически. Однако если можно зафиксировать повторяемость — пусть даже на уровне проблем, — то она может быть выражена в виде номологической гипотезы. И тогда резонен вопрос, а какое,



собственно, отношение фиксируется в философских проблемах. Каков онтологический статус этого отношения и как оно мыслится *in concreto*? Таким образом, акцент на спецификациях постановки философских проблем побуждает остановиться на половине дороги и не дает ясного и убедительного ответа на вопрос, зачем нужна философия.

Как известно, эффективность познавательных процедур зависит не только от субъективных интенций познающего агента, но и от его способности *применять* правила метода. Отсюда растут корни второй разновидности этой же позиции, которая, если ограничиться рамками минувшего десятилетия, может быть представлена как призыв учить студентов критическому мышлению. Философия, как доказывает Галина Сорина, призвана формировать навыки рассуждения и аргументации. И надо признать, что это хорошее предложение. Для многих выпускников университетов характерна растерянность при работе с множеством точек зрения, неспособность свести их к логически достаточному минимуму. Критическое мышление — вещь, без сомнения, стоящая. Но верно ли сводить его к знанию логики и умению аргументации? Для начала следовало бы присмотреться к практике других стран. Так в американских университетах движение за «критическое мышление» и «неформальную логику» началось пару десятилетий назад. И, по словам Я. Хинтикки, к настоящему времени между преподавателями «неформальной логики» и теми, кто действительно занимается логическими исследованиями, установилось почти полное отчуждение. Первые не имеют представления о том, что сейчас делается в логической науке, а вторые смотрят на «неформалов» сверху вниз и не слишком торопятся помочь им в преодолении разрыва.<sup>1</sup>

В жизни, как и во всякой целесообразной деятельности, нужно различать два вида правил. Следуя языку теории игр, назовем их правилами определений и стратегическими правилами. Правила определений, к примеру, в шахматах говорят, как двигаются пешки, как ходит конь, что считать шахом и что такое мат. Но если вы знаете только эти правила, ни один испытанный турнирный боец не снизойдет до вас и не сядет с вами за доску. Ибо для полноценной игры требуется знание стратегий, то есть того, какая последовательность ходов может привести к выигрышу, как отвечать на ходы противника, что такое английское начало или защита Грюнфельда. В стратегических правилах находит свое выражение общее понимание игры. Примерно также обстоит дело и в философии. Кроме знакомства с правилами определений и образцами правильного мышления она, как подчеркивает Хинтикка, должна помочь сформировать «правильное видение мира».

Отметим сходство позиции Хинтикки с взглядами одного из классиков Франкфуртской школы — Хоркхаймера. В своих размышлениях о взаимоотношениях между философией и наукой Макс Хоркхаймер выделяет три функции критической социальной теории: этиологическую или объяснительную, практическую и нормативную. Всякая такая теория исследует механизмы социального подавления и господства, идентифицирует тех, кто способен к преобразованию существующего порядка, и вырабатывает критерии для оценки производимых изменений. Подлинно критическая теория общества, — пишет Хоркхаймер, — «в качестве своего объекта имеет человеческих существ как творцов своей собственной исторической формы жизни». Стало быть, критическое мышление это не только

освоение логических законов и навыков аргументации. Существенной чертой критического мышления является опора на некоторую «правильную» онтологию. Критическая онтология должна принимать в расчет человеческую субъективность, «совместность» существования с другими людьми и активное отношение человека к миру. Она должна давать общее понимание мира и социума.

У философии есть критическая функция, есть и онтологическая. Есть у неё и методологическая функция, о которой пишет Хинтиikka. Философия глубоко равнодушна к феномену человеческой уникальности. Все это так, и, надо полагать, сторонники научного мировоззрения едва ли будут оспаривать все эти характеристики. Но в таком случае вместо конкретного единства мы получаем синопсис, то есть суммарное изложение тем и проблем, которые имеют место быть в процедурах философствования, — и тем самым соскальзываем к слабой версии целостности. Кроме того, по отдельности все эти сюжеты могут быть освящены не только философией. Поэтому, чтобы выявить специфическую функцию философии в культуре, нам нужно найти такую концептуальную модель, которая выражает её целостность в единстве всех этих вышеуказанных тем, черт, аспектов и подходов.

Мое предложение как раз и заключается в том, чтобы в качестве этой модели принять схему принятия решения. Соответственно, именно осмысление и обоснование такой схемы образует отличительную функцию философии в культуре. Ниже я постараюсь привести ряд доводов в его пользу.

Но прежде необходимо уточнить, что мы будем понимать под ситуациями принятия решения. Человек сталкивается с ними в самом нежном возрасте и они сопровождают нас до конца наших дней. Практика их решений дает то, что называют жизненным опытом или даже мудростью. Процедуры принятия решений изучаются многими дисциплинами — от исследования операций и теории рационального выбора до психологии и социологии. Ситуации такого рода очень разнообразны. Однако любая содержит в себе три компонента. Первый компонент представляет собой набор вариантов, по которым может разворачиваться дальнейший ход событий. Кроме того, поскольку все варианты существуют как возможности, сюда же будем включать объективную составляющую условий их реализации. Понятно, что степень свободы того, кто делает выбор, зависит от полноты информации об этих условиях и самих вариантах. Совокупность представлений о существующих возможностях, их условиях и запретах будем называть картиной мира. Отделить возможное от того, что существует как бэконовский идол и только кажется возможным, значит показать, почему одно возможно, а другое нет. Поэтому типы мировоззрений различаются принятыми способами (или моделями) объяснения.

Тем не менее, чтобы произвести выбор, одного знания альтернатив явно недостаточно. Нужны критерии, которые бы помогли выбрать самую интересную альтернативу. У животных эти критерии задаются генетически либо формируются как условные рефлексы. Критерии человеческих выборов представлены в виде склонностей и предпочтений. Они вырабатываются путем включения человека в механизмы культуры. В специальной литературе этот набор критериев получил название ценностей. Нередко они принимаются как самоочевидные, но в слож-

ных житейских ситуациях признание значимости того или иного критерия требует обоснования. Оно может быть авторитарным, может сводиться к ссылке на традицию. Возможен и рациональный способ обоснования. Исторические типы мировоззрений различаются способом обоснования ценностей.

Взаимодействие информации, скрытой или, точнее, раскрываемой посредством картины мира, и наших представлений о своих собственных предпочтениях или ценностях ведет, в конечном счете, к выработке цели. Определение цели, в свою очередь, ставит нас перед вопросом о путях её достижения. Здесь мы переходим к последнему значимому блоку ситуации принятия решения, а именно к компетенциям субъекта. Компетенция отлична от выполнения<sup>6</sup>. Компетенцию можно определить как владение правилами или нормами рациональности, которые необходимы для данного действия. Выполнение (performance) же относится к реальному поведению агента. Оно детерминировано не только компетенциями, но и другими субъективными факторами, которые в ситуацию принятия решения уже не входят. Следуя М. С. Козловой, будем называть этот блок компетенций программами поведения. Сравнение мифа, религии и философии позволяет увидеть, что эти программы различаются степенью свободы действующего субъекта.

1. *Hintikka J.* On the Educational Missions of Philosophy // *Diogenes* (2000). Vol. 48, № 4. P. 64–65.

2. Речь идет о работах А. А. Ивина (М. 1997) и Д. П. Горского (М., 1994; 1995).

3. *Horkheimer M.* Between Philosophy and Social Science. Cambridge: MIT Press. 1993. P. 21.

4. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 20. С. 25.

5. *Комаров В. Н.* Метод философии как критерий её научности (ненаучности) // Новые идеи в философии. Пермь, изд-во Пермского государственного университета, 2001. С. 18.

6. *Fay B.* Contemporary Philosophy of Social Science. Blackwell. 2003. P. 124.

## Раздел II. ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА

Л. М. Андрюхина

*Екатеринбург*

### КАРТИНА МИРА: НОВЫЕ МОДАЛЬНОСТИ В ЭПОХУ ЭКОНОМИКИ ЗНАНИЙ

Понятие картины мира активно исследовалось в 70-80-е XX века, как за рубежом, так и в России. Сам термин «картина мира», введенный впервые Людвигом Витгенштейном в «Логико-философском трактате», в большей степени был воспринят и получил развитие именно в России, в то время как в англо — и франкоязычных странах в большей мере были распространены понятия «парадигма» (Т. Кун), «научно-исследовательская программа» (И. Лакатос), «эпистеме» (М. Фуко).

Картина мира была предметом преимущественно гносеологических и эпистемологических исследований, где она вводилась и описывалась как базовая составляющая предпосылочного знания, соединяющего процесс научно-теоретического познания с социокультурным и историческим контекстом развития науки (или другой области познания). Обращение к предпосылочному слою научного познания, осуществлявшееся еще в советский период, с позиций сегодняшнего дня можно оценить как своего рода «троянского коня» в марксистской философии, так как под флагом исследования мировоззренческих структур познания, фактически открывалось поле проблем и исследований, размыкающих традиционно сложившуюся жесткую рациональность моделей познания, и вводивших в них многообразие факторов культурного, вероятностного, уникально-смыслового характера. Значительный массив исследований в рамках такого рода проблематики сложился в Уральской философской школе, под руководством профессора И. Я. Лойфмана. И. Я. Лойфман (1984) один из первых описал различные модальности научной картины мира (НКМ), представив ее онтологический, гносеологический и логико-методологический аспекты [5, с. 59–64].

Но сохраняют ли сегодня свою значимость, проводимые тогда исследования и какие модификации претерпевает проблематика «картины» мира в современном философском и не только философском дискурсе?

На наш взгляд, исследования картины мира, в целом слоя предпосылочно-го знания (парадигмы, стили, научно-исследовательские программы, эталоны, эпистеме, тематический анализ науки и др.), порождающих механизмов научного познания, выполненные на этой основе историко-культурные реконструкции развития науки, художественного познания и других сфер культуры создали фундамент для современной поливариативной интеллектуалистики постмодерна, а для России послужили формой высвобождения и аккумуляции того, что можно сегодня назвать интеллектуальными ресурсами экономики знаний. При этом само проблемное поле исследований, сформировавшееся вокруг концепта «картина мира» не утрачивает свою актуальность, но, прорастая в современные дискурсивные практики, приобретает новые модальности, формируя тем самым новые тренды и точки роста. Раскроем эти новые модальности на феноменологическом уровне, не углубляясь в оценку происходящих процессов.

**Онтологические модальности картины мира** за прошедшие десятилетия получили новое осмысление с развитием представлений о полионтологичности и о виртуальной реальности.

Для современного типа философствования характерен отказ от стремления к построению единой, универсальной, все охватывающей картины мира, неизбежно приводящего к противопоставлению мира и мышления, мира и человека, материального и идеального. Неоднородность, гетерогенность бытия, его сотканность из локальных миров и поиск способов «существования и связывания локальностей» (Д. М. Котелевский, 1999) в форме различных метамоделей: ризомы, социального поля, гипертекста и т. д. — эти представления, во многом ставшие результатом многочисленных работ по реконструкции картин мира, в свою очередь, привели к парадоксальному результату: низведение картины мира с уровня абсолютно универсального онтологического инварианта до уровня множественности локальных картин мира привело не к умалению, а к возрастанию значения и актуальности этого феномена, но уже не как исключительно эпистемологического, но как многократно переоткрываемого социокультурного и дискурсивного порождающего инструмента.

С позиций социокультурного анализа картину мира можно выделить, описать или реконструировать у любой социопсихологической единицы — от нации или этноса до какой-либо социальной или профессиональной группы или отдельной личности. Каждому отрезку исторического времени соответствует своя картина мира. Картина мира древних индийцев не похожа на картину мира средневековых рыцарей, а картина мира рыцарей не похожа на картину мира их современников-монахов. В свою очередь, картина мира монахов-доминиканцев не похожа на картину мира францисканцев и т. д.

Поскольку культура сегодня представляется как неотъемлемая составляющая любой человеческой деятельности, как ее система ценностных ориентаций, смыслов, кодов, мотивов, норм, обеспечивающих поддержание ее целостности и воспроизводимости, то и картина мира выделяется сегодня не только в фундаментальных науках, или, так скажем, в избранных видах культуры, но неизмеримо возрастает сфера применения этого понятия. Любая культурно развитая деятельность, в том числе деловая культура, политическая деятельность, повседневная

жизнедеятельность человека, различные виды практик: образовательная, коммуникативная, маркетинговая, дизайнерская и др. вырабатывают определенные картины мира, социальную реальности, ориентируя личность на принятие этой реальности или ее переустройство.

Однако картина мира сегодня служит не только основанием многообразных форм структурирования бытия, но онтологическая модальность картины мира предполагает комплексность, когда в проблемное поле онтологии включаются гносеологические и праксеологические аспекты, антропологические и дискурсивные практики и т. д. Кроме того, в онтологии в целом все большее внимание фокусируется на социальной и социокультурной реальности.

Новый формой онтологической модальности картины мира является виртуализация социальной реальности (Д. В. Иванов) и собственно феномен виртуальной реальности. Н. А. Носов [7] полагает, что виртуальная реальность — это реальность, независимо от ее природы (физическая, геологическая, психологическая, социальная, техническая и проч.) обладающая такими свойствами, как порожденность, актуальность, автономность и интерактивность. В своих исследованиях Д. В. Иванов [4] предпринял попытку обнаружения признаков виртуальной реальности во всех сферах общества. Он отмечает, что виртуализация — это любое замещение реальности ее симуляцией, образом — не обязательно с помощью компьютерной техники, но обязательно с применением логики виртуальной реальности. Виртуальная реальность приобретает также вариант осмысления, основанный на теории симулякров Ж. Делеза, Ж. Бодрийера и др.

Философско-методологический анализ виртуальной реальности приводит к выводу о том, что виртуальная реальность может рассматриваться в рамках более общей концепции множественности реальностей; рассмотрение виртуальной реальности ориентировано на человека как смысловое ядро подобной онтологии, поскольку именно с ним связан «пучок реальностей».

С развитием представлений о виртуальной реальности не только по новому осмысливается онтологическая модальность картины мира, которая приобретает новые размерности, но возникает и совершенно новая модальность картины мира, которую можно назвать (здесь нет еще установившегося понятия) *социально-конфигуративной модальностью*.

Речь уже идет не о реконструкции картины мира на материале исторически данной и сформированной социокультурной реальности, но о социальном конструировании картин мира, которые задают новые пространства, топологии или конфигурации бытия. В этом смысле осуществляется движение не от реальности к ее выражению в идеальном конструкте «картина мира», но от специально и целенаправленно формируемого конструкта «картина мира» — к его воплощению в реальность. Это путь «фабрики грез» современного кинематографа и масс-медиа, все больше опирающихся на технологии и техники создания виртуальной реальности, однако они сегодня предстают не столько как сферы искусства, сколько как бизнес. Собственно функции культурогенеза, как это ни покажется некоторым странным и сомнительным, все больше переходят из сферы искусства в сферы бизнеса, технологий менеджмента и маркетинга.

Деловая активность — это сегодня одна из наиболее динамичных и пластичных форм человеческой деятельности, которая прибегает к различным формам и техникам конструирования моделей образа жизни, желаний, интересов и потребностей своих клиентов. Так в когнитивном маркетинге представляется, что любая организация окружена своего рода когнитивным эфиром. «Грязная майка грузчика может “зарезать” всё, что мы втолковываем людям о качестве своего сервиса, а утечка информации с производства может породить слух, который навсегда запятнает старательно слепленный продуктовый бренд» [9]. Необходимо, чтобы коллективное и индивидуальное восприятие персонала было настроено на нужный гештальт, то есть, чтобы люди видели общую картину и ясно понимали свою роль в ней» [9]. Когнитивный маркетинг видит своей целью выявление когнитивных ядер, которые являются центрами притяжения желаний и ожиданий людей. Считается, что нельзя создать когнитивное ядро-генератор с нуля. Мы можем только найти подходящее, которое уже присутствует в когнитивном ландшафте данного общества (рынка). В качестве таковых могут выступать присутствующие в обществе парадигмы, мифы или сценарии, системы ценностей. Говоря точнее, это всё — проявления имеющихся в когнитивном эфире ядер, по которым они могут быть замечены. Каждое ядро диктует определенный набор ценностей, предлагает определенный набор мифов и сценариев [9].

Однако специалисты по маркетингу идут еще дальше, разрабатывая целую новую область, получившую название мифодизайн. Здесь речь идет уже о креативном конструировании мифов как основания нового, предлагаемого людям стиля, образа жизни, связанного с новым видением реальности, новой картиной мира. В книге А. Ульяновского [8] мы найдем не только тщательно проработанную типологию социальных маркетинговых мифов и техник их конструирования, но и детальнейшее описание их вписывания в коммуникативно-предметные поля, в картину мира потребителя, инструкции по составлению матриц коммуникации и матриц доверия, и даже правила обучения мифодизайну в системе высшего образования.

Обзор новых модальностей картины мира можно продолжить, обратившись к ***антропологическим или дискурсивным модальностям***. Однако в данной статье мы видим больший интерес в том, чтобы раскрыть изменения, происходящие в функциях и процессах функционирования картины мира, связанных с ее новыми модальностями.

С развитием информационной экономики интеллектуальный капитал организаций становится одним из главных ресурсов, определяющих конкурентоспособность. К интеллектуальному капиталу относится в частности организационный интеллектуальный капитал, включающий марки, товарные знаки, бренды и т. д., а также готовность организации обучаться и управлять знаниями. Становление информационной экономики повышает значимость и делает видимыми структуры корпоративного знания. В относительно новой области, зарождающейся в менеджменте, но приобретающей междисциплинарный характер, в менеджменте знаний картина мира становится мощным инструментом такого управления. Функции картины мира, выявленные ранее в эпистемологии,

в сфере управления знаниями приобретают свое инструментальное воплощение в инжиниринге знаний. Управление знаниями невозможно без построения онтологий (которые собственно и есть картины предметной области знаний). Онтология в инжиниринге знаний — это спецификация концептуализации по определению Тома Грубера [Gruber, 1993], впервые применившего это понятие в области информационных технологий. Так философский термин, как отмечает Т. А. Гаврилова [2], означающий учение о бытии переместился в область точных наук, где полуформализованные концептуальные модели всегда сопутствовали математически строгим определениям. Под определение онтологии подпадают многие понятийные структуры: иерархия классов в объектно-ориентированном программировании, концептуальные карты (concept maps), семантические сети, и т. п. Такие функции картины мира как генеративная, трансформативная, регулятивная, репрезентативная, знание — и смыслопорождающая, перосмысляются в новом контексте развития и приращения интеллектуального капитала корпораций.

В целом в современной культуре и социальных практиках возрастает роль порождающих, генеративных функций картины мира. Генеративные функции картины мира заключаются уже в том, что картина мира — это *определенное именование и тем самым «переразбиение» бытия*. Уже в трудах А. Ф. Лосева именование, присвоение имени рассматривалось как сущность креативного процесса. Как, показала в своих исследованиях Л. А. Гоготишвили [3] «сотворить по Лосеву, значит “назвать”», отсюда в осмыслении творчества на первый план у Лосева выходит выразительный, коммуникативный аспект. Лосевым осуществляется «сдвиг ракурса с субстанциально-сущностного на энергетически-коммуникативный» [3, с. 885]. Творчество заключено, прежде всего, в акте наименования, но имя — это заявление некоего нового бытия в ином, пока нечто не поименовано, оно не существует, не может быть воспринято. Удержание в ином через понимание в коммуникативном поле бытия становится необходимым условием и внутренним элементом творчества. Но именно благодаря картине мира и становится возможным *первичное осмысление и удержание нового* в пространстве заявляемой реальности. Картина мира понимается как своего рода эфир креативности, т. е. ею вызывается к жизни такая топология бытия, которая открывает просветы для нового.

Если в эпистемологических исследованиях результатом функционирования картины мира являлось становление новых концепций и теорий, то в своих новых онтологических модальностях картина мира становится основанием конструирования симулякров (брендов, мифов, имиджей, моделей и стилей жизни, новых желаний, интересов и потребностей) и виртуальных миров. Кроме того, если ранее картине мира отводилась в большей степени функция социокультурного фильтра, отсеивающего, невоспринимаемые в поле культуры, предзаданном картиной мира, эпистемологические феномены, то сегодня картина мира понимается скорее не как фильтр, но как паттерн или фрактал, открывающий новые серии смыслов и возможностей, новые тренды развития. Картина мира сегодня обращена не в прошлое, но в будущее, она не ретроспективна и проспективна, а точнее мультиперспективна.



Изменение картины мира осмысливается по аналогии с переключением гештальта. В книге Джозела Баркера «Парадигмы мышления. Как увидеть новое и преуспеть в меняющемся мире» [1], хорошо известная модель смены парадигм, описанная Т. Куном применительно к развитию науки, получает новое осмысление в качестве современной креативной технологии инновационных изменений. Смена парадигмы, ее преобразование, предвидение и формирование новых парадигм (социально-регулятивных форм картины мира) видится Баркером как источник инновационных трансформаций в бизнесе. Интересно в этом случае то, что чисто эпистемологические механизмы обретают реальность социальных креативных технологий, ведущих к инновационным изменениям.

В известной книге И. Нонака, Х. Такеучи «Компания — создатель знания» [6] представлена концепция управления знаниями, признанная во всем мире как основополагающая в этой области. В основательном философском экскурсе о природе знания, авторы по сути приходят к выводу, что именно особенности картины мира, характерные для японской культуры, в отличие от американской, позволили японским предприятиям преуспеть в сфере управления знаниями, и добиться удивительных успехов в сфере инноваций. Суть этой картины мира согласно авторам выражается в трех интеллектуальных традициях японского воззрения на мир: это единство человека и природы, единство тела и сознания, единство человека и его окружения. Именно эти особенности позволили сформировать концепцию управления знаниями, которая впервые поставила вопрос не только в русле организации и трансформации уже накопленных информации и знаний, но с точки зрения порождения, создания нового знания.

Концепция управления знаниями, предлагаемая авторами, конечно, не может считаться исчерпывающей, однако книга интересна тем, что в ей представлен процесс воплощения и «перетекания» философских концептов и смыслов в ткань современных интеллектуальных технологий, среди которых функции картины мира занимают определяющее место.

1. Баркер Дж. Парадигмы мышления. Как увидеть новое и преуспеть в меняющемся мире, М.: Альпина бизнес букс, 2007.

2. Гаврилова Т. А. Использование онтологий в системах управления знаниями. [http://kmssoft.ru/publications/library/authors/ontol\\_podhod\\_to\\_uz.html](http://kmssoft.ru/publications/library/authors/ontol_podhod_to_uz.html)

3. Гозетишвили Л. А. Коммуникативная версия исихазма // Послесловие к книге: Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994.

4. Иванов Д. В. Виртуализация общества: [http://lib.ru/POLITOLOG/ivanov\\_d\\_v.txt](http://lib.ru/POLITOLOG/ivanov_d_v.txt)

5. Лойфман И. Я. Научная картина мира. Ее уровни и функции в познании // Анализ системы научного познания, Свердловск: Изд-во УрГУ, 1984.

6. Нонака И., Такеучи Х. Компания — создатель знания. Зарождение и развитие инноваций в японских фирмах. — М., 2003.

7. Носов Н. А. Виртуальная философия. <http://docs.google.com/gview>

8. Ульяновский А. В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. СПб: Питер, 2005.

9. Уфимцев Р. Магия когнитивного маркетинга // Новый маркетинг № 2, 3, 2008.

## ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПАРАДИГМ В ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

Слово «парадигма» имеет древнегреческое происхождение и в переводе означает «пример», «образец». Широкое распространение оно получило благодаря работам американского философа и историка науки Томаса Куна. «Под парадигмой, — пишет Кун, — я подразумеваю признанные научные достижения, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решение научному обществу» [1, 11].

В качестве таких оснований в разное время выступали «Физика» Аристотеля, «Альмагест» Птолемея, «Математические начала натуральной философии» и «Оптика» Ньютона, теория относительности Эйнштейна. Парадигмальное положение им обеспечивала их неординарность и отсутствие сколько-нибудь значительных конкурирующих теорий.

Т. Кун также вводит понятие «дисциплинарная матрица», которое дополняет и уточняет понятие парадигмы. В дисциплинарную матрицу он включает четыре компонента: символические обобщения, подлежащие формализации; метафизические основания; ценности, которые объединяют научное сообщество; образец научной деятельности, т. е. собственно парадигму [см.: 1, 243–244].

Значение парадигм и дисциплинарных матриц определяется тем, что они позволяют решать вопрос о выборе теории как отправной точки научного исследования, выборе норм и правил ведения научного исследования, обоснования его результатов.

Следует отметить, что Т. Кун анализирует и раскрывает эти понятия на примере естественнонаучного знания и рассматривает его развитие как их смену. В этой связи возникает вопрос об *особенностях функционирования парадигм в гуманитарных науках*.

*Во-первых*, процесс развития гуманитарного знания нельзя в полной мере представить как процесс смены парадигм. Думается, что *в гуманитарных науках парадигмы не сменяют друг друга, а сосуществуют*, и, будучи отвергнутыми одними учеными, могут быть востребованы другими. Это обусловлено особенностями самого гуманитарного познания, его аксиологической природой, невозможностью дистанцироваться от объекта познания, сложностью решения вопроса об истине. На примере философии можно сказать, что, существуя в парадигмах идеализма и материализма, она до сих пор не выбрала одну из них.

*Во-вторых*, несменяемость, сосуществование парадигм обуславливают еще одну особенность гуманитарного познания, которую можно определить как *полипарадигмальность*. Эту особенность можно проанализировать на примере педагогики как разновидности гуманитарного знания.

Не секрет, что педагогика в качестве своих парадигмальных оснований заимствует философские идеи и теории, например, *философский образ человека*,

который складывается в рамках различных способов философствования: *теоцентризм, натуроцентризм, социоцентризм, антропоцентризм*. В результате возникают принципиально разные представления о том, что такое *человек*, в чем его сущность, смысл жизни, а также несхожие представления о том, что такое *воспитание, каковы его цели и средства*.

В парадигме теоцентризма человек — продукт божественного творения, смысл его жизни — служение Богу, следование его воле; сущность воспитания понимается как очищение души, подчинение влечений и страстей высшему духовному началу, а цель воспитания — формирование богоугодных качеств личности, добродетельной жизни (А. Августин, Ф. Аквинский, В. Соловьев, В. Флоренский, В. Зеньковский и др.).

В парадигме натуроцентризма человек понимается как продукт природы, главная смысложизненная ценность которого — следование своей природе. Воспитание трактуется как создание условий для роста и развития природных задатков (природосообразность), предпочтение отдается опытному познанию и индивидуальному подходу (Руссо, Фрейд, Дьюи, Плесснер, Гелен и др.).

В парадигме социоцентризма — человек продукт общества. Главная смысложизненная ценность — служение обществу, государству. Воспитание понимается как подготовка к выполнению социальных ролей, обусловленных потребностями общества. Предпочтение отдается государственным формам воспитания (Платон, Аристотель, Гегель, Маркс, марксистская педагогика).

Парадигма антропоцентризма задает видение человека как продукта собственной творческой активности. Главная смысложизненная ценность — самореализация и самоутверждение. Воспитание — это создание условий для осознания личностью своего несовершенства, своих проблем, процесс саморазвития и самосовершенствования, основанный на свободе личности и ее ответственности за результаты (Сократ, Эпикур, Кант, Фихте, Сартр, Хайдеггер, Роджерс, Иллич и др.). [Подробнее см.: 2, 58–83].

*В-третьих, полипарадигмальность гуманитарных наук обуславливает* разное видение ими своих проблем и методов их решения. В силу этого члены дисциплинарного сообщества зачастую не имеют единства в понимании предмета, целей и задач своей дисциплинарной области. Об этом свидетельствует, например, разнообразие определений предмета педагогики, которое можно найти в разных учебных пособиях по этой дисциплине.

С логико-методологической точки зрения поиск единства в решении дисциплинарных проблем возможен лишь при построении общей универсальной теории, где указанные парадигмы будут частными случаями. Их вхождение в общую универсальную теорию предполагает согласование различных систем ценностей, разных когнитивных и педагогических практик. Эта возможно на пути разработки *философии образования как универсальной теории педагогики*.

1. Кун Т. Структура научных революций. М., 1978.

2. Беляева Л. А. Философия воспитания как основа педагогической деятельности. Екатеринбург, 1993.

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ И НАУЧНАЯ КАРТИНА СОВРЕМЕННОГО МИРА

Среди многообразия представлений о культурологии можно выделить три подхода. Первый из них рассматривает культурологию как комплекс дисциплин, изучающих культуру. Второй подход представляет культурологию как комплекс, состоящий из разделов дисциплин, так или иначе изучающих культуру. Третий подход обнаруживает стремление рассматривать культурологию как самостоятельную научную дисциплину.

Против признания культурологии в качестве науки активно возражают философы. Культурология, утверждает В. М. Межуев, — это не особая наука со своим предметом, методом, целью, а просто суммарное обозначение самых разных областей научного знания о культуре. «Можно провести аналогию: естествознание — это одна наука или общее название для разных естественных наук — физики, химии, биологии и пр.? Или обществознание? То же можно сказать и о культурологии» (Культурология как наука: за и против: Круглый стол, Москва, 13 февраля 2008 г. СПб., 2008. С. 12). Автор утверждает, что все знают, чем занимается этнограф, историк, филолог, социолог, изучающий культуру, но чем занимается культуролог? Все эти науки можно назвать науками о культуре, но ни одна не является культурологией по преимуществу. В итоге философ приходит к следующему выводу: «Что касается понимания культуры как целостности, или, как я говорю, в ее идее, то оно дается только философией культуры. Только философская идея культуры содержит основу для культурной систематизации и типологизации» (Там же. С. 24).

Но правильно ли сводить культурологию к философии культуры? Мы разделяем позицию тех коллег, которые отрицательно отвечают на этот вопрос. Философия культуры представляет собой часть философии как отдельной отрасли научного знания, причем знаний особого рода. Если наука главной своей задачей видит определение общих закономерностей описания процесса становления и развития различных культурных миров, то для философии безразличен мир сам по себе, для нее чрезвычайно важно знать какое значение имеет данный мир для человека, что в этом мире является благом, а что является злом. «Если с этой точки зрения посмотреть на философию культуры, — отмечает А. И. Шендрик, — то главной задачей последней является поиск ответов на вопросы: «Кто я в культуре? В чем смысл моего существования как действующего субъекта, подлинного демиурга истории?». При подобном подходе становится ясно, что поставить знак равенства между культурологией и философией культуры невозможно» (Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему»: Программа. Тезисы докладов и сообщений. СПб., 2008. С. 99).

Если в философии культуры получает свое рациональное выражение самосознание человека в культуре, развивает данную точку зрения В. И. Сороковникова, то культурология предстает как знание об отдельных культурах и культуре как системе (Там же, с. 103). Да и сам В. М. Межуев подчеркивает, что «философ решает проблему не знания о культуре, а культурного самосознания» (Культурология как наука: за и против, с. 16). Если так, то прав А. С. Запесоцкий: «Любая из известных нам гуманитарных наук в отдельности не способна охватить культуру в ее целостности. И если мы все же хотим получить объективное научное знание о культуре и думаем, что это возможно, то должна существовать наука — культурология, так же как и философия культуры. И если философия культуры погружает нас в мир идей, в мир, где правит бал субъективное начало, то сфера культурологии — научная объективность, существующая вне зависимости от личностной оценки» (Там же, с. 8).

В таком случае, мы подходим к главному вопросу — что есть объективные знания о культуре? И для ответа на него мы вновь вынуждены обратиться к старому спору о том, что есть культура; к трем основным концепциям ее понимания.

Духовная концепция ограничивает культуру исключительно сферой духовной жизни общества, а порой и еще уже — сферой художественной культуры и искусства. С этих позиций вполне логично общую теорию культуры видеть в сумме искусствovedения и ряда близких гуманитарных наук. Но, как известно, деление культуры на материальную и духовную относительно и возможно лишь абстрактно-теоретически.

Аксиологическая концепция рассматривает культуру как совокупность материальных и духовных ценностей, накопленных людьми. Но понятие «ценность» характеризует не объект сам по себе, а отношение субъекта к объекту. Отношение субъекта к объекту — это традиционная философская проблематика. Таким образом, с позиций аксиологической концепции, роль культурологии по праву должна принадлежать философской аксиологии, а в конечном итоге — философии культуры.

Этносоциологическая концепция рассматривает культуру как накопленный человечеством опыт социальной жизнедеятельности, дающий возможность каждому индивиду усвоить этот опыт и участвовать в его приумножении. И если подходить к культуре с позиций этносоциологической концепции (а мы этот подход разделяем), то для понимания сущности культуры нужна именно культурология как полноценная самостоятельная наука. И в таком утверждении у нас есть весьма авторитетный единомышленник.

Ведущий российский специалист в области философии науки академик В. С. Степин отметил, что общенаучная картина мира наряду с представлениями о природе включает представления об обществе и человеке. Последние в качестве своих составляющих включают три основных подсистемы — экономику, социально-политическую подсистему и культуру. Все три подсистемы связаны между собой и внутренне структурированы. Каждую из них можно сделать особым предметом исследования. «Подсистема представлений о культуре, включаемая в картину социальной реальности, является обобщающей моделью (кар-

тиной) структуры и динамики культуры. С ней соотносятся наиболее значимые достижения конкретных наук, изучающих различные аспекты функционирования и развития культуры в жизни общества» (Там же. С. 89).

Не секрет, что те или иные предметные области возникают в науке тогда, когда в них появляется объективная потребность. И в этом случае междисциплинарный характер подхода не мешает формированию новой области знания, что прекрасно иллюстрируют дополнения, которыми обогатил «научный реестр» ушедший двадцатый век — глобалистика и экология.

Сегодня очевиден междисциплинарный характер глобальных проблем современности. В их исследовании принимают участие представители самых разнообразных отраслей гуманитарных, естественных и технических наук. С осознанием необходимости синтеза различных подходов для объединения и осмысливания полученных результатов, сформировалась новая область знания — теория глобальных проблем, или глобалистика.

Аналогична судьба экологии. С середины XX в. она приобрела особое значение как научная основа рационального природопользования и охраны живых организмов, а сам термин получил более широкий смысл и стал предметом изучения уже отнюдь не только биологов. С 70-х гг. XX в. складывается экология человека, или социальная экология, изучающая закономерности взаимодействия общества и окружающей среды, а также практические проблемы ее охраны. Она включает различные философские, социологические, экономические, географические и другие аспекты (например, экология города, техническая экология, экологическая этика и др.). Но, перестав быть монопольной собственностью биологов, экология и не утратила свой предмет, и не стала менее научной.

На наш взгляд, нечто аналогичное происходит ныне с культурологией.

Ушедшее двадцатое столетие, кроме всего прочего, унесло с собой и веру во всеспасительную силу естествознания. Если античность видела путь ко всеобщему благоденствию и процветанию в философии, а средневековые — в постижении Святого писания, Новое время апеллировало к естествознанию. В науке (и прежде всего естественной) мыслители нового времени усматривали реальный путь к улучшению не только природной среды, но и самого человека. Однако века, прошедшие со времён Декарта и Спинозы показали наивность таких представлений. Колоссально нарастив свои естественные и технические знания, люди не стали ни добрее, ни лучше, ни счастливее. Более того, они вплотную подошли к той черте, у которой со всей полнотой встал вопрос глобального выживания. С крушением сциентизма как панацеи от вселенской катастрофы пришло и новое осознание значения культуры.

Для понимания места культурологии в системе научной картины мира нам кажется уместным сослаться на позицию Э. С. Маркаряна, утверждающего, что «повысить должным образом статус культурологии станет возможным лишь в том случае, если удастся убедительно доказать, что данная наука о культуре имеет подлинно глобальную значимость и незаменима в решении ключевых стратегических проблем выживания и развития человечества» (Первый Российский культурологический конгресс. — СПб.: Эйдос, 2006. С. 84–85). С ним солидарен И. Г. Кефели: «Современная культура, в отличие от прометеевской

культуры модерна, пафосом которой является покорение человеком природного и социального мира, все более явно выражает в различных проявлениях свою суть как способ выживания человека в мире. Тем самым, она предстает как социокультурное основание геоцивилизационной безопасности» (Там же. С. 412).

Исходя из того (практически всеми признанного) факта, что культура является надбиологическим способом (технологией) деятельности людей, т. е. тем, что отличает человека от животного, можно предположить, что культуросообразность некой деятельности (подхода, системы и т. п.) есть её сообразность человеческой сущности. И, наоборот, отсутствие культуросообразности некой деятельности (подхода, системы и т. п.) есть её несоответствие человеческой сущности, следовательно, путь к самоуничтожению человека как вида.

Частные науки о культуре (этнография, археология, история искусств, искусствоведение, эстетика и др.) способны хорошо анализировать каждую конкретную культуру в отдельности. Они способны также сопоставлять культуры, находя в них моменты сходства и различия. Но они не в состоянии дать ответ на вопрос о том, каким образом мир может сохранить культурное многообразие и избежать глобальной межкультурной «войны всех против всех». Ответ на этот вопрос дает иной (общий) взгляд на культуру — взгляд с позиции культурологической науки.

Таким образом, как подчеркивает А. П. Марков, говорить о культурологии следует в том случае, «если мы откажемся от попыток встраивать культурологию в «прокрустово ложе» существующих наук (она по определению не может быть наукой «в ряду других» уже в силу того, что изучает культуру как целое) и попробуем представить весь «куст» культуроориентированных исследований в качестве научной парадигмы» (Культурология как наука: за и против, С. 83). Исходя из сказанного, мы полагаем, что культурология представляет собой комплексную научную отрасль, изучающую наиболее общие закономерности функционирования и развития культуры как целого. За границами собственно культурологического исследования она выступает в качестве универсального методологического подхода в познании социальной реальности, позволяющего оценивать возможности и перспективы глобального выживания человека как вида.

Т. Г. Бурдина  
*Екатеринбург*

## НАНОТЕХНОЛОГИИ КАК ПРИМЕР ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОГО ЭТАПА НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Нанотехнологии, с которыми связывают качественный скачок в развитии практически всех направлений цивилизации, демонстрируют целый ряд характеристических черт, присущих постнеклассическому этапу научной деятель-

ности: это принципиально новая природа субъекта и объекта деятельности, имманентное присутствие ценностных установок не только научного, технологического, но и социального, нравственного характера. Большие ожидания, связанные с тотальным использованием нанотехнологий, поражают порой завышенные оценки их возможностей, что не раз бывало в истории науки и техники. Восторженные неофиты верили то в реальность путем химических манипуляций получать нечто социально значимое из ничто, то во всеисилие ядерной энергетики, то в безграничные возможности явления сверхпроводимости и т. д. Подобная футурологическая эйфория присутствует и в работах адептов нового научно-технического направления.

Представляется, что оценки потенциалов нанотехнологий (особенно в сфере социального) заслуживают более осторожного подхода, т. к. в области теории и особенно практики реализации нанотехнологических проектов, человечество встретилося с проблемами особого рода, мало исследованными и выходящими далеко за рамки привычных методологических парадигм научного познания.

Прежде всего, это формирование качественно нового субъекта деятельности. Создание «искусственных» объектов — дело для современной науки, повернувшей в русло конструктивистской деятельности, достаточно традиционное. Субъект деятельности развития нанотехнологий носит глобальный характер. В разработки новых технологий активно вкладывают средства практически все развитые регионы мира. Однако принципиальная новизна глобального субъекта деятельности проявляется в том, что его составляющими элементами являются не только представители научных школ, направлений, течений, но субъекты социально-политической элиты мирового масштаба — крупнейшие политики, банкиры, бизнесмены. Какие направления нанотехнологий (иерархия которых — от космических проектов до биомолекулярных технологий) признать наиболее перспективными, какие средства выделить на их развитие — эти решения принимаются не столько в сфере науки, но бизнесе и политики. Так, сами вопросы определения нанотехнологий, классификации нанопродукции Еврокомиссия обещает завершить только к 2010–2011 году. Профессиональные ученые выступают в роли того элемента глобального субъекта созидания нанотехнологического прогресса, который описывает спектр возможного, решение же о действительном остается за политиками и бизнесом. Это обстоятельство заставляет по-новому рассматривать вопрос любой (в том числе и научно-технической) деятельности о соотношении свободы и ответственности.

Изменение характера научно-технической деятельности в сфере нанотехнологий, ее масштабности, необходимости страховки от негативных, непредвиденных моментов, налагает принципиально иную меру ответственности на глобальный субъект этого процесса (триумвиат «политика-бизнес-наука»). Развитие нанотехнологий как явления постнеклассической рациональности породило невиданные ранее интеграционные процессы глобального характера, когда политическая воля, научная мысль и финансовое обеспечение оказываются имманентными, нерасторжимыми факторами социального прогресса.



## О НЕПОЛНОТЕ «ГЕШТАЛЬТНОЙ» ТРАКТОВКИ КУНОВСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Как известно, смена парадигм у Т. Куна уподобляется переключению гештальта: «переход между конкурирующими парадигмами не может быть осуществлен постепенно, шаг за шагом посредством логики и нейтрального опыта. Подобно переключению гештальта, он должен произойти сразу (хотя не обязательно в один прием) или не произойти вообще» (Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 198). Идея гештальта в ее наиболее абстрактной метафизической форме восходит к принципу тождества, смысл которого лучше всего выражает 5-й аксиома «Этики» Б. Спинозы: «Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами — представление одной не заключает в себе представления другой» (Спиноза Б. Этика СПб., 1993. С. 10).

Все, что познается рационально, познается через тождество. Мыслить строго — значит мыслить в границах тождеств, постоянно отождествляя нетождественное. Процедура отождествления нетождественного означает соизмерение несоизмеримого. Это всегда насилие, даже простое определение вещи разрушает ее уникальность, поэтому измерение не столько измеряет, сколько конструирует. Здесь мы сталкиваемся с тупиками картезианско-кантовской концептуализации, когда вещь, какова она «сама по себе», исчезает.

В рациональном знании «вещь» *опосредствуется*, и пропущенная через «мясорубку» теории она уже нечто искусственное. Но верно и то, что человек способен увидеть вещь без посредников — в обход абстракций, а также чувств, ощущений, представлений и т. п. «Это не гештальт, — пояснил в одной из дискуссий В. В. Библихин, — потому что гештальт — это форма. Это очень близко, да. Но «гештальт» — это психологизация того более, гораздо более кардинального обстоятельства, того зрения *раньше*, как бы. Оно настоящее, оно — полноценное зрение, оно ничуть не хуже, чем так называемое чувственное зрение. Но оно — зрение... вещи в ее бытии.» (Круглый стол «Философия М. Хайдеггера» // Логос. Философско-литературный журнал. № 2. 1991. С. 86).

Но вещь, одновременно, *причастна* человеческому бытию. Она причастна ему потому, что: а) то и другое *причастно* миру как целому; б) человек и мир со-размерны. «Причастное» в данном случае означает, что: а) целое порождает свою часть; б) в части «светится» (проявляет себя) целое; в) части между собой синхронны. В чем значение такой концептуализации? — В том, что она (концептуализация) позволяет преодолеть: 1) непроницаемость кантовской «вещи-в-себе»; 2) несовместимость *res extensa* и *res cogitans* Р. Декарта.

Обрисованная так концептуальная схема избегает, в итоге, и трудностей «гештальтного» подхода.

Переключение гештальта Т. Кун связывает с научной революцией, единовременным скачком в умах, с разовой сменой установки. А как быть с долговременной неиссякающей постоянной новизной культур, людей, новых концепций?... новизной Другого? Можно ли это вечно новое уловить «переключением гештальта»?

Эта же проблема возникает и в рамках, очерченных Т. Куном:

«В рамках новой парадигмы старые термины, понятия и эксперименты оказываются в новых отношениях друг с другом. Неизбежным результатом является то, что мы должны назвать (хотя термин не вполне правилен) недопониманием между двумя конкурирующими школами.» (Кун Т. Структура научных революций — М., 1977. С. 196.).

Но все дело, однако, в том, что для меня нет *проблемы* Другого, когда к «другости» я равнодушен и слеп. И я слеп к своей слепоте (по-Сократу я *не знаю*, что я ничего не знаю), когда Другого для меня не существует. Проблема Другого есть, прежде всего, проблема развития способности понимания как способности к самоизменению.

В случаях фатального непонимания Т. Кун рекомендует внешнее «убеждение» (в процессе которого, говорит он, возможно осуществить перевод терминов одной теории на язык другой). Возможно ли? Сам Т. Кун вынужден был согласиться с грустным наблюдением Макса Планка из его «Научной автобиографии», что «новая научная истина прокладывает дорогу к триумфу не посредством убеждения оппонентов и принуждения их видеть мир в новом свете, но скорее потому, что ее оппоненты рано или поздно умирают и вырастает новое поколение, которое привыкло к ней» (Цит. по соч.: Кун Т. Структура научных революций — М., 1977. С. 199).

В том, что разрыв парадигм означает разрыв коммуникации — в этом наблюдении Т. Кун абсолютно прав, а в эпоху всеобщего плюрализма он прав вдвойне.

Как же преодолеть межпарадигмальные разрывы? ... как унифицировать, семантику? ... как развить «теорию Всего»? Эти вопросы, кажется, лежат на поверхности. Но правильно ли они задаются? Опыты «великого объединения» (например, гильбертова программа полной формализации математики) заканчивались до сих пор неудачей. И, видимо, не случайно формализация всякий раз приводит к расселовским парадоксам типа «Лжеца».

Какое спрашивание тогда признать уместным и правильным? Этот вопрос о способе вопрошания наиболее сложен и ответственен: знание вопроса означало бы и знание общего направления ответа. Ясно одно: в предметной плоскости указанная проблема не решается. По-видимому, она требует перехода на мета-уровень.

## ЭКОЛОГО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДОМИНАНТА В КОНЦЕПЦИЯХ СОВРЕМЕННОГО ЭКСТЕРНАЛИЗМА

*Экстернализм* — концепция философии науки, признающая доминирующими в развитии науки только внешние факторы. Принято считать, что основы экстерналистской идеологии зарождаются в тот период становления классического естествознания, когда наука признается важнейшим средством освобождения человека от зависимости перед силами природы и достижения всеобщего счастья на земле [1, 178]. Науку нельзя отрывать от ее истории, а история свидетельствует, что наука формировалась и развивалась в Новое время как форма общественного сознания и как социальный институт под влиянием потребностей общества, изменений в сфере общественного производства. Эмпиризм, признавая движущей силой науки лишь опыт (научную практику), исторически предвосхитил идеологию концепций экстернализма, в которых также будут признавать определяющей для развития науки роль практики, но уже в значительно более широком ее значении — практики общественной.

Конкретные идеи о зависимости развития общества от географической среды и климата высказывались еще античными мудрецами Геродотом, Фукидидом и Вергилием, а значительно позже развивались в учениях Фр. Бэкона, Монтескье, Гердера и других мыслителей эпохи Нового времени и Просвещения. Немецкий просветитель И. Гердер основой и истоком всего исторического процесса провозглашает развивающуюся природу, цель развития которой и состоит в создании человека как разумного, духовного существа. По его мнению, природа, географическая среда определяет не только физические различия между людьми, но и различия в мышлении, мировоззрении, культуре.

Т. Мальтус, напротив, пытается объяснить противоречия общественного развития влиянием «вечных» законов природы. Он сформулировал «естественный закон», раскрывающий специфику все возрастающей зависимости между народонаселением Земли и объемами доступных ему природных ресурсов. В своей работе «Опыт о законе народонаселения» Мальтус обсуждает проблемы опасных последствий столь прогрессирующей диспропорции в основном применительно к проблемам демографии, призывая к регламентации браков и регулированию рождаемости. Неомальтузианцы пытаются «примирить» в теории Мальтуса биологическое с социальным, выделяя как главную биологическую сферу воспроизводства людей и рассматривая в качестве второстепенных экономическую и социальную стороны жизни общества. Классическое мальтузианство дополняется и другими модификациями (У. Фогт, Г. Тейлор и др.).

Концепция экономического детерминизма также рассматривается сторонниками экстернализма в качестве весомого аргумента, подтверждающего их позицию. Обычно под экономическим детерминизмом понимают догматичес-

кое упрощение материалистического понимания истории, когда из экономического базиса выводятся все остальные явления общественной жизни. Идеология экономического детерминизма начинает формироваться еще до возникновения марксизма. Один из ее основоположников Р. Джонс отмечает, что «изменения в экономической организации общества сопровождаются крупными политическими, социальными, моральными и интеллектуальными изменениями...» [5, 37]. Наибольший интерес к экономическому детерминизму проявляют последователи К. Маркса — А. Лабриола, П. Лафарг, Ф. Меринг и др. Г. И. Рузавин справедливо замечает, что упреки в экономическом детерминизме следует отнести не столько к Марксу, сколько к его многочисленным популяризаторам и комментаторам: «Марксистская концепция по этому вопросу, как признают сами основоположники, была разработана недостаточно, и поэтому нуждается в дальнейшем совершенствовании, дополнении и уточнении в связи с теми крупнейшими успехами, которые были достигнуты в науке XX века» [1, 179].

Сегодня многие экстерналисты по-прежнему признают определяющими факторами развития науки именно экономические факторы: материальные потребности общества, уровень развития производительных сил, прогресс в области техники и совершенствования технологий, темпы развития экономики и т. п. Однако их позиция становится все более шаткой. К середине 80-х годов Д. Белл был вынужден констатировать: «Наука как «всеобщее знание» стала основной производительной силой современного общества» [3, 330]. Таким образом, признавая экономику доминирующим фактором развития науки, но в которой научное знание давно уже стало главным инструментом повышения эффективности, экстерналистам приходится учитывать и воздействие самой науки на собственное развитие, т. е. в определенном смысле становиться сторонниками интернализма.

В последние десятилетия все большее влияние приобретают концепции *технологического детерминизма*, в которых прогресс техники и совершенствование технологий рассматриваются в качестве определяющей силы развития общества, а роль науки сводится к обслуживанию запросов производства. Сама идеология технологического детерминизма формируется в 20-х годах XX века как следствие все возрастающей эффективности применения техники в промышленном производстве. В 60-х годах концепция технологического детерминизма преломляется в каскаде ставших широко известных сегодня теорий стадий роста, индустриального и постиндустриального общества, технотронного и др. О. Тоффлер одним из первых стал использовать понятие «техносфера» в качестве интегрированной характеристики той части в сложной архитектонике общества, которая производит и распределяет блага в нем, изменяя и трансформируя тем самым другие подсистемы — социо- и инфосферы, влияя тем самым на сферу власти и психосферу. В новейшей своей стадии технологический детерминизм перерастает рамки традиционного техницизма, и термин «технология» все чаще соотносится не столько с инновационной деятельностью в сфере материального производства (мира техники и производственных технологий), сколько с прогрессом в более универсальных сферах человеческой деятельности, охватываемой философскими понятиями: культура, цивилизация, ценности и т. п. [4, 777].

Ускоренное развитие науки, техники, технологий поставило современного человека в еще большую зависимость от природы, так как масштабное применение технических систем, вторжение их в естественную среду наносит невосполнимый ущерб природным ресурсам, биологическому потенциалу планеты. Многие из современных ученых признают, что техника — уникальный феномен человеческой культуры, тающий в себе не только благо для современной цивилизации, но и возможность ее гибели.

На протяжении почти всей своей истории люди мало задумывались о том, насколько велики запасы необходимых им ресурсов у природы, и исчерпаемы ли они в принципе. Хотя вся история человечества была по сути борьбой за территории и за природные ресурсы, до Мальтуса практически не предпринималось и попыток составления прогнозов в этом направлении. Лишь в XX веке угрожающие метаморфозы реальности заставили человечество задуматься над дилеммой: продолжать ли ускоренное движение по пути научно-технического прогресса либо сознательно ограничить пределы его роста. Но история постоянно ускоряет свой шаг, и дорога научно-технического и технологического прогресса рано или поздно приведет человечество в экологический ад. Современное общество быстро убедилось в несостоятельности большинства концепций технологического детерминизма. Стало ясно, что современная ситуация — есть результат чрезмерной техногенной экспансии, а выходом из нее может стать лишь радикальное изменение основных социокультурных приоритетов в развитии общества.

Призывы к тотальной экологизации общественного сознания существенным образом повлияли на развитие научного знания. Экологическая тематика исследований признается наиболее актуальной в самых различных областях науки. Появляется и новая форма экстернализма, сориентированная на концепцию экологического детерминизма.

*Экологический детерминизм* характеризует более высокую ступень развития человеческой цивилизации, в достаточной мере отражающей озабоченность человечества реальными проблемами бытия. На современном этапе развития науки задачи обеспечения экологических интересов общества вновь начинают увязываться с задачами сохранения устойчивого роста экономики и научно-технического прогресса (развитие нанотехнологий, создание биотоплива и др.). Но такое новое — недостаточно хорошо забытое старое. Формирование современной идеологии «эколого-экономического детерминизма» начинается не с нуля. Еще в 70-х годах XX века в рамках экологии (науки об эколого-экономических системах) предпринимались попытки оптимизации некоторых сфер природопользования. Отечественные исследователи М. Т. Милешкин, А. Б. Горстко и др. разрабатывали модели рационализации в природопользовании и размещении производительных сил. Однако развал Советского Союза негативно отразился на отечественной науке, в том числе и на проводимых исследованиях в этой области.

В современных условиях взаимная зависимость экономики и экологии существенно усиливается, в связи с чем задачи научного обоснования реальных путей и способов достижения гармоничного развития общества и природы становятся еще более актуальными. Многие прежние модели развития оказываются несостоятельными, о чем свидетельствует современный экономический и финансовый

кризис. Во многом аналогично складывается ситуация и в области экологии. Не подтверждаются прогнозы В. И. Вернадского о поэтапном развитии биосферы в свое новое, более прогрессивное состояние — *ноосферу*. Все больше фактов свидетельствует о «дрейфе» биосферы не в направлении ноосферы («сферы разума»), а к *негосфере* — опасной глобальной экологической ситуации, угрожающей существованию современной цивилизации [2, 23].

Решение задач экологии требует значительных финансовых влияний, которые может обеспечить лишь эффективно действующая экономика. А. В. Птушенко справедливо отмечает, что для выживания человечеству необходимо осознать неадекватность общепринятых основ экономической теории, неэффективность устоявшихся подходов к организации управления обществом: «Необходимо отказать от парадигмы “природоохранных мероприятий”, заменив её принципом коэволюции и взяв на вооружение лозунг: “Неэкологичная экономика не имеет права на существование”» [6]. Для поддержания приемлемого качества природной среды нужно создать новую шкалу ценностей, на основе которых человечество признает выгодным и в экономическом отношении возможность развивать экологически безопасную технику и технологии. Действенный прогресс в развитии производительных сил общества возможен лишь в условиях, когда экономические критерии оценок роста производства дополняются и экологическими. Таким образом, можно утверждать, что путь эволюции современных направлений экстернализма завершается на данном этапе переходом от «упрощенных» прежних его вариантов (детерминизма экономического, технологического, информационного, экологического и др.) к новому, более сложному и разнокачественному уровню — эколого-экономическому.

1. Рузавин Г. И. Философия науки. М., 2008.
2. Веревищев И. И. Человек, техника и система негативной экологии // Известия Самарского научного центра РАН. Спец. выпуск. Т. 3. С. 20–24.
3. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
4. Всемирная энциклопедия. Философия. XX век. М. — Минск, 2002.
5. Джонс Р. Экономические сочинения. Л., 1937.
6. Птушенко А. В. Экология / А. В. Птушенко [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://agynch.narod.ru>.

Р. И. Вылков  
Екатеринбург

## О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКЕ ПОНЯТИЯ «КИБЕРПРОСТРАНСТВО»

Целостный образ мира в его основных аспектах (объекты и процессы, типы взаимодействий, пространственно-временные структуры) вводит, как известно, общенаучная картина мира. Однако она не может продемонстрировать нам всю его онтологическую структуру: мы знаем о мире только то, что мы описываем в нем, то есть выражаем с помощью конвенциональных схем.

Постижение объектов, которые хотя бы частично выходят за рамки социальной практики, обеспечивает философия. Ее основное предназначение в культуре — понять, каков в своих глубинных основаниях наличный человеческий мир, каким он может и должен быть. Отсюда следует, что философская реконструкция по содержанию не тождественна реально существующей матрице мировоззренческих универсалий любой локальной культуры: «Философия как теоретическое ядро мировоззрения не только схематизирует образы мира, представленные смыслами категорий культуры, но и постоянно изобретает новые нестандартные представления, выходящие за рамки этих образов» [1, с. 195].

Современные компьютерные технологии принципиально преобразуют социальное и индивидуальное бытие, в связи с чем весьма востребованной оказывается традиционная философская деятельность по прояснению содержания понятий. Особенно это касается мировоззренческих универсалий, находящихся в процессе трансформации. Одной из них является понятие «киберпространство». На интуитивном уровне его часто отождествляют с виртуальной реальностью, что ведет к парадоксам. Поэтому правомерно возникают вопросы: что такое киберпространство? Чем оно отличается от виртуальной реальности?

Первичное представление о киберпространстве появилось в рамках научно-фантастического жанра киберпанк. Вместе с тем литературное предвидение новых технологических парадигм, проводимое в научной фантастике, оказалось ограничено тем обстоятельством, что технологии развивались явно быстрее. Как следствие этого, включение новых компьютерных технологий в более общий социокультурный контекст запаздывало еще сильнее.

В 1980-х годах был внедрён в массы идеологический стереотип киберпространства, содержащий в себе три утопических доминанты: непримиримый гедонизм, эскапизм от повседневной реальности и традиционное мистическое желание трансцендировать границы чувственного бытия. Вследствие этого в рамках массовой культуры любую интерактивную развлекательную среду, генерируемую компьютерными технологиями, стали называть киберпространством.

С другой стороны, генезис технических систем, обеспечивающих функционирование различных видов компьютерной виртуальной реальности, а также сфера их современного применения практически не имеют ничего общего с идеологическим стереотипом киберпространства. Наряду с этим нужно подчеркнуть следующий факт: в информатике в течение полувека доминировала тенденция к технизации любых информационных потоков. В начале 1990-х годов эта тенденция уступила место тренду повышения эффективности социальной коммуникации и поиску новых способов организации человеческой деятельности посредством компьютерных технологий.

Сегодня многие исследователи согласны с интуитивной интерпретацией киберпространства как любой среды, генерируемой или опосредованной компьютерными технологиями. Однако предпринятые до настоящего времени попытки конкретизировать содержание понятия «киберпространство» общепризнанного успеха не имели.

На наш взгляд, проблема многозначности интерпретации киберпространства является следствием того, что рассматриваемый феномен находится в процессе

становления. Поэтому на данном этапе любая попытка дать логическую дефиницию понятия «киберпространство» будет внутренне противоречивой. Этот промежуточный отрицательный результат только подчеркивает значимость преодоления неопределенности в понимании сущности киберпространства.

Мы придерживаемся феноменологического подхода, в соответствии с которым феномен есть то, как сущность являет себя индивидуальному сознанию. Феномены приобретают общезначимость благодаря тому, что пространство и время выступают в качестве условий возможности любых актов сознания. Сущность предмета — это инвариантное содержание во всех возможных способах рассмотрения феноменов.

Полученные нами результаты по вариативности данного феномена не могут претендовать на окончательность, однако это затруднение не мешает дать первичное определение сущности киберпространства.

Представление о киберпространстве как о едином идеальном, интересубъективном пространстве, в котором разворачиваются, возникают и исчезают отдельные виртуальные реальности, является принципиально неполным. Три онтологические концепции киберпространства (технократическая, деконструктивистская и психоаналитическая) заключают в себе только предметный уровень. Здесь работа идет с совокупностью знания, существующего только внутри определенной онтологии, которая по отношению к знанию является рамочной конструкцией, системой предельно допустимых предположений. В этих концепциях отсутствует проблематизация самого онтологического контекста. Другими словами, отдельные представления о киберпространстве у исследователей имеются, но не выявлено то общее основание, которое позволяет подводить различные интерпретации под единую концептуальную рамку.

Самое интересное заключается в том, что принципиально общих моментов всего два. Во-первых, киберпространство имеет ризоматическую форму, т. е. для него характерен нелинейный и внеструктурный способ фиксации информации. Во-вторых, все операции со знаками в киберпространстве производятся посредством компьютерных технологий. Что касается других характеристик, которые приводятся в упомянутых концепциях, то можно зафиксировать значительные различия в интерпретации. Более того, сторонники трех рассмотренных позиций не анализируют причины, порождающие эти различия.

Проведенное нами сопоставление киберпространства с другими видами пространства позволило сделать следующий вывод: киберпространство — это новый, ризоматический по своей топологии, вид семиотического пространства, в котором операции со знаками осуществляются при помощи современных компьютерных технологий, облегчающих и существенно ускоряющих мыслительную деятельность людей. Киберпространство выступает как средство для поиска возможностей выявления и понимания новых путей достижения общечеловеческих целей.

1. *Степин В. С.* Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция. М., 2000. 744 с.



## ПАРАДИГМА НАТУРФИЛОСОФИИ БУДУЩЕГО

Осмысление исторических коллизий закономерно приводит исследователей к пониманию принципиальной диалектичности истории: мы видим эту диалектичность как в событиях и прозрениях нашего времени, так и в разных историософских концепциях, в том числе ставшей сегодня классикой парадигмально-революционной системе Т. Куна.

Безусловно, всякая такого рода конструкция есть результат схематизации, представляя собой известное упрощение реальности. Не исключение и модель Куна, которую можно упрекнуть за избыточный редукционизм, даже сциентистский идеологизм, сводящий историю науки, в сущности, к истории физики [3, 162]. Научные революции — открытия, взрывающие прежнюю парадигму и открывающие поле для формирования новой — Кун отождествил с идеями Коперника-Галилея-Ньютона, а также Эйнштейна. Почему до статуса научной революции не дотягивает гипотеза Дарвина? И, напротив, разве теория относительности, да и вообще вся физика XX века как-то уж особо радикально изменяет схему мироздания? Усложняет — да, изумляет, будоражит мысль — всё так; но сказать, что она переворачивает сознание человека подобно тому, как система Коперника когда-то опрокинула его вместе с системой Птолемея?.. — в этом есть основания усомниться.

Но и это, конечно, может быть оспорено. Суть ведь не в том, насколько некое утверждение более истинно, нежели другое, а в самой закономерности, выявленной не Куном, но им оригинально интерпретированной. То, что он назвал «научными революциями», хронологически совпадает с крупнейшими социальными потрясениями — во всяком случае, в европейской истории — стало быть, слом старой и формирование новой парадигмы есть процесс не сугубо научный, но мировоззренческий. Собственно и сама парадигма (картина мира) вряд ли может быть научной в строгом смысле слова. Наука способна создать схему, если угодно — карту мироздания, пособие, по которому удобно ориентироваться в окружающем; но это не картина, не ландшафт бытия, не онтологическое пространство, устанавливающее гармонию субъект-объектных отношений. Поэтому о парадигме следует вести речь как о базисе мировоззрения, содержащем в себе потенции мифа, науки, религии, искусства... Иначе говоря, парадигма есть территория образа «Я + МИР», и она, конечно, не может не изменяться под воздействием научных открытий и гипотез. Но и эти гипотезы возникают, в свою очередь, в процессе живого развития мировоззрения, того самого образа «Я + МИР». Кун, физик по образованию, видимо, усмотрел в данном процессе аспект, ему наиболее близкий, чем сузил перспективу взгляда на диалектику истории. Но сущность её выразил эффектно и сделал понятие «парадигма» методологически продуктивным.

В самом деле, тотальное онтологическое обновление, «научные революции» и социальные потрясения суть диалектические ипостаси единого процесса. Мы

не знаем его начала, вряд ли сумеем предсказать его конец. Но нас научили видеть ряд промежуточных итогов — онтологических платформ, и то, как эволюционируют на них мировоззренческие системы. И невозможно не заметить, что в обозримом прошлом от платформы к платформе пространство-время человеческого бытия сжимается: ойкумена античности, космос средневековья представляли собой вместе с человеком живую геоантропную гиперсистему; эпоха великого европейского перелома (XVI–XVII века) заставила считать, что человеческий мир, то есть планета Земля, есть лишь небольшая часть космоса, а дальнейшее развитие на базе этой парадигмы составило как эволюционные, так и революционные изменения, приведшие, наконец, к нынешнему образу мироздания. Человек, воспитанный суммой современной культуры, воспринимает себя и свою планету как ничтожно малую точку в безграничном, бесприютном и аморфном пространстве. По этой логике, осознание Земли как рядового космического тела должно было бы привести к идее множества в наблюдаемой Вселенной планет, наделённых биосферой; собственно, и приводило — вот выдержка из официознейшего советского издания: «Нет никакого сомнения, что подобного же рода процессы совершались и на других телах бесконечной Вселенной, и всюду, где для этого создавались соответствующие условия, возникала жизнь. Известно, что новые звёзды и планетные системы образуются и сейчас, а следовательно, и в наше время на различных планетах Галактики идёт процесс зарождения жизни»[1, т. 34, 648]. Это было написано в 1955 году, в «докосмическую» эру, но с тех пор никакие исследования не смогли всерьёз подтвердить наличия жизни за земными пределами... Сегодня мы вынуждены признать: давний переворот, низведший Землю из центра мироздания, день за днём, год за годом приводил нас к нелепому и безнадежному одиночеству нашей планеты в тёмной бездне. А это одиночество Земли на небе отражалось одиночеством человека на Земле, среди ставших чуждыми друг другу людей.

Я не хочу сказать, что тот «Великий перелом» — Реформация, Коперник, инквизиция и «всё-таки она вертится!» — стал роковым заблуждением человечества, заведшим его в тупик. Нет — вероятно, это путь, который должно было пройти. Он дал миру великие победы, породил великие надежды, похоронил их, обрушив на головы двух поколений страшные грозы двух великих войн — и теперь наше поколение видит себя не в тупике, но на перепутье. Это нормально. К этому нужно отнестись со спокойным мужеством. Исторический опыт — хороший учитель, поэтому он так дорого берёт за уроки.

Бессмысленность мёртвой Вселенной с одной лишней живой точкой-Землёй очевидна. Следовательно, очевидна необходимость новой натурфилософской платформы. На мой взгляд, перспективы здесь просматриваются в качественно ином освоении понятия «жизнь». То, что мы привычно называем «биосферой», должно осознаваться в пространственно-временных категориях: как континуум иной квалификации, чем безжизненное внеземное пространство. Иначе говоря, живая Земля есть поверхность многомерного пространства-времени, пока закрытый для нас вход в него — своего рода «белая дыра» в четырёхмерном пространстве-времени. Подобный подход к пониманию «жизни» можно встретить ещё у Вернадского — а он ссылался на учёных значительно более ранних времён: зна-

менитого голландца Х. Гюйгенса [2, 174] и немецкого естествоиспытателя Г. Тревирануса, [2, 103], жившего на рубеже XVIII–XIX столетий. «Солярис» С. Лема тоже выглядит предвидением этого рода; наверное, можно было бы привести ещё примеры... Впрочем, в прежние времена в таких идеях не было практической нужды: у человечества имелся потенциал развития в рамках прежней парадигмы. Сейчас у нас этого потенциала нет. Необходима новая парадигма — и своеобразный «неогеоцентризм» видится одним из разрешений точки бифуркации, или, точнее, полифуркации, в которой находится современное человечество. Вероятно, может в недалёком времени сказать дельное слово генная инженерия, как средство интернальной модернизации человека — но сама по себе, вне эко-парадигмы, вне стремления по-новому открыть для себя биосферу, она окажется онтологически бесплодной. Пространство-время Вселенной вновь должно стать геоантропной ойкуменой — это представляется ключевым условием натурфилософии, этики и в целом мировоззрения, способных стать перспективой всечеловеческого будущего.

1. Большая советская энциклопедия, 2-е изд.
2. Вернадский В. И. Начало и вечность жизни, М., 1989.
3. Кун Т. Структура научных революций, М., 1975.

Д. А. Граханов  
Челябинск

## НА ГРАНИЦЕ МЫСЛИ И НЕ-МЫСЛИ

Философское мировоззрение необходимо отделить от иных типов мировоззрения. В разные периоды своей истории философия была взаимосвязана с иными видами мировоззрения, склонялась или включала в свой состав свойства мифологического образа, религиозной веры, художественного образа, научного рационального мышления, житейской мудрости. Философия как целостное и интегративное мировоззрение включает в себя свойства всех вышеперечисленных видов мировоззрений или же некоторых из них. Философия, как будто своего ничего не имея, переживает себя в иных обличьях. Существует ли она как чистое явление, освобожденное от иных видов мировоззрения? Какая действительность открывается перед чистым философским взглядом, освобожденным от любви, веры, эстетического творческого восприятия, научного объективизма и житейского опыта переживания противоречий повседневной жизни? Возможно ли, здесь говорить о трезвом, ясном взгляде на действительность. Тогда это уже будет взгляд незнающий, невидящий. Феномен опустошенного взгляда. Диалектика действительности недействительности, бытия небытия или небытия подлинного бытия, недействительности подлинной действительности («Парменид» Платона). Философия предстает как предельно очищенный объективный взгляд, мысль как не-мысль (Ж. Делез), мысль мысли (М. Мамардашвили, А. Пятигорский), чистое сознание сознания (Ж. П. Сартр).

Эту не-действительность не любишь, не веришь в нее, ей не восхищаешься, ее просто нет. Но, тут же, понимаешь, что любишь, веришь, восхищаешься ей, потому что, она все-таки существует, за всевозможными существующими представлениями о действительности. Она умиротворяет и успокаивает, делает субъекта пустым и никаким, ничем, объектом. Что остается философии, если наука, религия, искусство и житейская мудрость хорошо справляются со своими задачами? Что философии нужно от действительности, в действительности? Нужна ли философии эта объективная действительность? Философия все подвергая сомнению, критикуя сама себя и все вокруг, не доверяясь, не пристращаясь к чему-либо, — с чем остается? С ничем? Ощущает и охраняет пустоту, реальную пустую не осознанную человеческим мышлением действительность? Пустое пограничное знание не-знания. Философия ли это? Может быть, она приобретает свое величие и универсальность в тот миг, когда становится не-философией, не-мыслью, когда в акте прозрения, освобождается от всевозможных зрений, самоустраняется, ради пустой объектности. Возможно ли, сравнивать эту пустоту с Богом религиозных и мифологических систем; тайной зачатия порождения физического мироздания к которой приближаются науки; тайной жизни, которую исследуют искусство и житейская мудрость; сознание, мысль мысли, которую мыслит философия. Может ли это быть тем Единым, обращение к которому, объединяет все виды мировоззрения, народы и эпохи, личности и общности. То единое, которое, не являясь картиной мира, вдохновляет человека к их многообразному порождению. Это не ограниченная картина мира, это предчувствие реального мира на границе между человеческим сознанием и бытием как таковым. Выход на такую границу дает понимание, предпонимание или непонимание, того, что есть мир. Философское мировоззрение отрешается от всевозможных картин мира, перепроверяя, не доверяя, разрушая их. Оно стремится к целостности восприятия, изначального, чистого, ясного видения. И пусть оно будет наивным, незнающим и немым, пустым, — но не замутненным осознанными противоречивыми человеческими мнениями. Думается, что философия не призвана собирать и объединять что-либо в единую картину мира, ей необходимо освободиться от всевозможных картин мира, для того, чтобы внять сам мир, при этом, не понимая его. Понимание, означает определение, ограничение чего-либо, рождение какого-либо устойчивого представления, образа или картины мира. Создание знания о мире, знака мира, определенного значения и смысла. Диалектика знания — не знания, понимания — непонимания, сталкивает мыслящего с пределом, с границей осмысленности и бессмысленности, определенности и неопределенности, ограниченности и безграничности. Подлинная граница между сознанием и бытием дает ощутить безграничность человеческого мышления и бытия. Бесконечная складная диалектическая игра слов дает понимание — не понимание сложной стройности этого мира.

Для чего нужна такая философская отрешенность от всевозможных мировоззренческих позиций. В чем значение пустого и ясного взгляда на действительность, осознание своего осознающего неосознавания, знания своего не знания. Может ли она быть жизнеутверждающим началом, может ли она предоставить человеку укорененное, оправданное жизнью, необходимое существование? Зачем

человечеству нужно оберегать эту пустоту, это абстрактно-конкретное Ничто. Его ловить словом, образом, осмыслять, преобразовывать, знать, не зная его. Нужна ли человеку освобожденность от какой-либо картины мира, чужой или собственной, постепенно нарождающейся и определяющейся. Свобода от «другого» и «самого себя», жизнь с мыслью о постоянно изменчивом немом мире, пустоте, где ни «Я», ни «Другой», не имеют полного права заполнять ее своим значением. Здесь нет ни комформизма, ни эгоизма, ни бездарной одномерности, ни одаренной субъективности. Тут же можно говорить о пустой одаренной бездарности и бездарной одаренности. Дар бездарного опустошенного взгляда, рассеянного и вмещающего весь мир, — актуальный и потенциальный; опустошенный взгляд ничего не видящий, не вмещающий, не знающий — мертвый взгляд, но одновременно живой, потому что захвачен бесконечно изменчивым потоком жизни. Гераклит говорит: «Все, что мы видим наяву — смерть; все, что во сне, — сон; все, что по смерти, — жизнь.» Мертвый, не осознанный отрешенный взгляд, видит мир подвижным и открытым, пустым и чистым, только что родившимся, вечно живущим, бытийствующим.

Зачем размышлять о политике, науке, искусстве, если они развиваются и мыслят сами себя? Ответить на этот вопрос можно, но важнее размышлению помыслить само себя. Помыслить мысль. Мысли остаться мыслью, оказаться на границе мысли и не-мысли, слова и бытия, осмысленности и бессмысленности. Философия философии встречается с самой собой и при этом человек остается один с самим собой, без всяких мировоззренческих посредников. Сомнение в сомнении, критика критики, мысль мысли, ум об уме, идея идеи. И человек остается в тупике мысли, не-бытия мысли, на едине с самим собой, пустым и изначальным.

Освобожденность философии от реальности и одновременная зависимость от нее, вовлеченность. Когда философия мыслит свою мысль, отрываясь и возвышаясь над жизнью, она самоустранивается, замолкает, переживает экстаз собственной смерти во время ощущения пустоты мысли, не-бытия мысли. Когда философия переосмысляет иные виды мировоззрения, представления о реальности, она как будто изменяет самой себе. Но тут же, улавливает свою «ни к чьность». Философия искусства живет, потому что есть искусство. Чистая философия живет, потому что есть **ничего**. Она проверяет, подвергает сомнению, заботится об истинности иных видов мировоззрения, ни одному из них не доверяя до конца. На каком основании может она судить, переосмысляет другие виды мировоззрения, если себе самой не доверяет, самоустранивается. Философия при этом дает нам Реальность, Ничто, Пустоту, Бога? Или вносит смуту в сложившийся порядок вещей в мире? Что есть философия в своей отнесенности к реальности, остается не известным. Эта известность о неизвестности сущности философии также не удовлетворяет и кажется надуманной и по своему, ограниченной. Неопределенность философии оказывается жестко определенной. Задавание предельных вопросов — зачем и почему, также не означает глубину мысли.

Может философия это постоянно не удовлетворенная какой-либо картиной мира, мировоззрением — мировоззрение, которое хотело бы оставить все как есть? Или же она существует, чтобы охватывать все представления человека о мире, в том числе и границу между всякими представлениями, ощущая при этом

пустоту пограничности. Границу одну единственную — не мыслимую, не вообразимую, не видимую, не известную, не ощутимую всегда ускользающую. И в то же время все философские мысли и все художественное воображение человека устремлены к ней, чтобы ее уловить и пережить. Философия пытается удержать границу между самим миром и воззрением на этот мир. Философия опасается соскользнуть и замкнуться в каком-либо определенном зрении на мир и в то же время она бесследно исчезнет, если сольется с самим миром. Навсегда замолчит. Ей жизненно необходимо оставаться на границе слов и вещей, мира поименованного и мира без-имянного. Философии нет в ограниченном замкнутом мировоззрении, так же как в безграничной пустоте.

Философию тянет к безграничности. Интересуясь тайной мира, хаосом-космосом и, передавая свое озадаченное восхищение от пустоты — в слове о пустоте, в слове о бытии, пустом, бытийствующем, пограничном слове, которое удерживает понимание-не понимание мира как он есть.

А. В. Громов

*Екатеринбург*

## ПРОБЛЕМА ПРИЧИННОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

В европейской культуре, ачиная со времени Р. Декарта сформировалась принципиально иная, по сравнению с античностью и средневековьем, картина мира. Р. Декарт исключил телеологическое рассмотрение явлений действительности: в природе все совершается механически и она не преследует никаких целей. Р. Декарт представил мир бесконечным, состоящим из внутренне однородного вещества, в котором одно движение вызывает другое по математически определенным законам. И. Кант, мысливший уже в парадигме, заданной Р. Декартом, желал устранить из философско-научного мировоззрения претензии на проникновение в метафизическую суть вещей. В то же время основные начала картезианской картины мира И. Кант хотел превратить в априорные данные законы разума. «Глубочайший нерв теоретической критики Канта заключался в стремлении установить абсолютный характер естествоведения в той его математически строгой форме, которая впервые была последовательно развита Декартом (*Лопатин Л. М. Декарт, как основатель нового философского и научного мирозерцания // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. Мн., М., 2000. С. 12–13.*) После И. Канта философско-научная картина мира получила развитие в позитивизме О. Конта. По О. Конту, мы можем знать лишь последовательность и сосуществование явлений, а метафизика, которую И. Кант мечтал довести до уровня точной науки, должна быть устранена из состава научного знания. О. Конт на новом уровне развития научного знания закреплял картезианскую картину мира, так как отношения между явлениями он мыслил опять-таки механическими и единообразными. Естественно-научные дисциплины принципиально не ставят этичес-

ких вопросов, вопросов о смысле жизни и смысле мира. Эти вопросы возможны только в теологии и метафизике. Естественное-научное мировоззрение — это набор энциклопедических фактов без всякого смысла (Перцев А. В. Душа в дебрях технологий. М., Екатеринбург, 2004. С. 111) Позитивизм и сегодня сохраняет ведущие позиции в определении содержания философско-научной картины мира. В современной философско-научной картине мира очень мало собственно философского содержания. Философское осмысление мира подменяется пересказом достижений физики, генетики, психологии и так далее.

На наш взгляд, развитие точных наук не отменяет определяющей роли философии в формировании современной картины мира. Мы слишком мало всматриваемся, скажем, в нравственный смысл механического воззрения на мир: «по прямому смыслу механического мировоззрения во вселенной все происходило бы совсем так же, как и теперь, если б даже ни в одной человеческой голове не было ни малейшего проблеска мысли, воли и чувства» (Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Часть 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. М., 1891. С. 15.). «Теперь восторжествовавшее механическое мировоззрение должно или нет уступить свое место вере в духовность внутренних двигателей космической жизни?» (Там же. С. 317.). Мы считаем актуальным и возможным сегодня поставить проблему преодоления позитивистской картины мира, замены ее современной философской картиной мира. Основанием для такого пересмотра мы считаем достижения русской философии конца XIX века, потенциал которых по историческим и политическим причинам не был раскрыт и остается невостребованным до сих пор. Говоря о достижениях русской философии, мы имеем в виду труды таких философов как Б. Н. Чичерин, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, С. Н. Трубецкой, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский и ряда других, особенно касающихся проблемы причинности.

Например, Л. М. Лопатин предлагал переход к новому нравственному мирозерцанию. По мысли Л. М. Лопатина, причина подчинена цели, «телеология постепенно приближается к торжеству над природой» (Горбунова И. Г. Этическая концепция Л. М. Лопатина: Дисс... канд. филос. наук. СПб, 2004. С. 78.). Именно умозрение, а не опыт, позволяет сделать такой вывод. «Нравственная жизнь не вершится в нас, а мы ее совершаем» (Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 50), так как природа духа — творческая, нравственные действия должны иметь значение, простирающееся на всю Вселенную (Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 231.). «Задача жизни в ее всепроникающей творческой организации» (Лопатин Л. М. Аксиомы философии. М., 1995. С. 109.). Свобода человеческой воли должна мыслиться наряду с нравственной разумностью мировой жизни. И если опыт говорит против этого, дает факты «бесплодных мучений живых существ» (Там же. С. 56.) и их бессмысленной гибели, то это означает, что опыт не есть та инстанция, которая раскрывает смысл нравственных движений. Вопрос об отношении этического идеала к законам действительного мира решается на путях умозрения. «Можно ли найти какие-нибудь основания ... для мысли, что основа мира не относится равнодушно к осуществлению нравственного идеала?» Л. М. Лопатин считает, что можно, ответ надо искать в области



метафизики. Сегодня актуальной остается проблема перехода к новому нравственному мирозерцанию, поставленная в начале XX века Л. М. Лопатиным и представляет большой интерес пути ее решения, им предложенные.

Центром философской системы Л. М. Лопатина является учение о творческой причинности, которая понимается как объективный закон действительности. Это учение находит свое применение в этике, гносеологии, психологии, которые, таким образом, получают у Л. М. Лопатина рациональный фундамент. Механическая причинность рассматривается как частный случай творческой причинности. Теория творческой причинности включает в свое содержание формулу закона причинности; ряд категорий: деятельность, противодействие, субстанция, явление, сила, волевой (творческий) акт, внимание, субъект, объект, бытие, пространство, время, творческий разум, абсолютное творчество; основные допущения (постулаты). Формула закона причинности: «в каждом данном факте выражается сила, его производящая» (*Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Часть 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. М., 1891. С. 205*). Основные допущения (постулаты) этой теории: ум усматривает познаваемое содержание в подлинных, непосредственно сознаваемых признаках; вещи обладают бытием; сознание едино; сознание активно; принцип соотносительности субстанций и явлений. На основе теории творческой причинности Л. М. Лопатин получает умозрительное определение души как единой, пребывающей, деятельной субстанции, сознающей себя в этих качествах. Допущение о субстанциальности души позволяет дать рационально-философское объяснение феноменов времени и памяти.

Учение о принципиально творческом характере причинности, разработанное Л. М. Лопатиным, является философским открытием рубежа XIX — начала XX века, которое закладывает фундамент новой философско-научной картины мира с опорой на *переменную* величину (творческую причину), тогда как традиционно философские учения опирались на ту или иную *постоянную* величину. Следствием использования постоянной величины в основе картины мира является множественность философских систем, поскольку для объяснения многообразия мира приходится менять угол зрения и вводить новую постоянную величину (например, «бытие» Парменида, «эйдос» Платона, «абсолютный дух» Гегеля и т. д.). Эта картина мира, принципиально включающая в себя этический компонент и целесообразность мировых процессов, может быть рассмотрена как альтернатива картезианской картине мира, господство которой, по мнению Л. М. Лопатина, ввергло современную ему европейскую культуру в состояние кризиса. Он считал важным вернуть в современную культуру этический компонент, чтобы преодолеть ее кризис (Там же. С. 317). Возвращение этического компонента в современную позитивистскую культуру сегодня весьма актуально. Научная картина мира, построенная только на естественнонаучных данных, выносит этику за свои пределы, внося раскол в сознание современного человека.

Для возможности реального знания необходимы метафизические допущения, подчеркивает Л. М. Лопатин (*Лопатин Л. М. Спиритуализм, как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 115. С. 437.*). Эти допущения можно назвать *трансцендентными*, потому, что они от-



личаются от наших субъективных переживаний: от наших ощущений и восприятий, от наших желаний и мыслей, от наших понятий и суждений, — как нечто данное независимо от них. Знание невозможно свести только к непосредственным переживаниям настоящего момента: наша мысль постоянно обращается к нашему прошлому, хотя оно уже протекло, к нашему опыту в его целом, хотя она сама — лишь бесконечно малая часть этого целого, к нашему реальному Я, как основе всех наших субъективных состояний. Знание не может обойтись без даже еще более *трансцендентных* нашему сознанию и индивидуальному опыту допущений о существовании других одушевленных индивидуумов, которые не зависят от нас и наших личных переживаний, о реальности окружающего нас мира вообще, о присутствии в природе универсальных, неизменных и необходимых законов и отношений — а это именно и есть метафизические допущения. Л. М. Лопатин понимал метафизику как умозрительное рациональное философское знание, которое отличается, во-первых, от философии веры славянофилов и механистических материалистов; во-вторых, от рационалистического пантеизма Гегеля; в-третьих, от «феноменизма» и позитивизма. Метафизика есть умозрительное знание действительного мира и реальной (творческой) необходимости, основа научного знания, совмещающегося с принципом теизма и творческого разума.

Философия Л. М. Лопатина дает нам новое представление о научно-теоретическом потенциале русской философии, способной самостоятельно решать фундаментальные теоретические вопросы и формировать научно-теоретические основы картины мира. Концепция Л. М. Лопатина позволяет сделать выводы гносеологического и морального значения, объясняет наличие нашего сознания, реальность мира, творческие силы в человеке (*Лопатин Л. М. Спиритуализм, как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 115. С. 471.*). Философия Л. М. Лопатина является примером построения цельной философской системы (рациональной умозрительной онтологии и гносеологии), являющейся методологической основой решения задач в области этики, антропологии, психологии, теории художественного творчества, физики и т. д.

Таким образом, сегодня мы стоим перед задачей формирования новой картины мира с опорой на представления о причинности, выработанные в отечественной философии. Характерными особенностями этой картины мира, как мы полагаем, могут быть: 1) приоритет философии перед естественными науками; 2) независимость философии от политики и религии; 3) определяющая роль рациональной онтологии (умозрения) и этики в формировании картины мира; 4) исключение представления о безличности процессов.

## КОГНИТИВНАЯ ИСТОРИЯ НАУКИ КАК АКТУАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА

В результате развития ряда научных областей знания (прежде всего психологии, лингвистики, теории информации и др.) на основе междисциплинарных подходов, широкого обмена идеями, методами, методологическими принципами, выработаны и широко распространяются когнитивные модели исследований в широчайшем диапазоне когнитивистики. Действительно, к когнитивной науке, изучающей человеческое мышление, можно отнести и философию, и антропологию, и психологию, и историю, в том числе — историю науки, которая становится наукой не о человеческом мышлении вообще, а о развитии научного мышления как явления определенной исторической эпохи.

Когнитивный подход исходит из фундаментального представления о том, что центральной проблемой любой науки является процесс познания, процесс человеческого мышления. Таким образом, актуализируется проблематика когнитивной парадигмы наук о человеке.

Что же такое человек? — вопрос, ставившийся еще античными философами, и повторявшийся в большинстве философских концепций в дальнейшем. Наше представление недалеко ушло от Аристотеля (писавшего о человеке — общественном (политическом) животном). В эволюции человека современная наука выделяет биологические и социокультурные факторы. Человек как биологический объект, как живое существо приспособлен к определенной «экологической нише». Г. Фоллмер в своей книге «Эволюционная теория познания» (М., 1998) указывает, что человек способен воспринять ограниченную область мира. Он живет в “мезокосме”, т. е. мире средних размерностей, средних расстояний, времен, весов, температур, мире малых скоростей, ускорений, сил, а также мире умеренной сложности. За пределами мезокосма находятся микро- и мега- миры, особо малые, особо большие и особо сложные системы. Человек может выйти за пределы мезокосма благодаря созданию специальных приборов для экспериментальных исследований (микроскопов, телескопов, ускорителей и т. п.), а также благодаря теоретическому познанию. Человек как живая система существует в этом мезомире иначе, чем другие биосистемы. Он вынужден приспосабливать окружающую реальность под себя, постоянно изобретая, создавая, воспроизводя искусственный мир вещей и понятий.

В «искусственный мир» входят все предметы материального мира, созданные трудом человека, это продукты его интеллектуальной деятельности. Человеческое сознание воспринимает как «вещь» предметы, явления природы, вводя для каждого из них соответствующее понятие в языке в виде отдельных слов или словосочетаний (атом или элементарная частица для микромира, галактика, планетарная система для мегамира и т. п.). Таким образом, язык соединен с миром

через вещи и понятия (Медушевская О. М. Теория и методология когнитивной истории. М., 2008. С. 37).

Отсюда такое огромное влияние лингвистической парадигмы на познавательную ситуацию как в гуманитарных, так и в естественных науках. При этом исследователями подчеркивается, что человеческая способность к интеллектуальной, творческой деятельности, проявляя себя через мышление, действия и речь, воспроизводится в обществе при помощи информационной коммуникации. Созданный интеллектуальный продукт (будь то овеществленный труд платоновского гончара, новое музыкальное произведение, или выдвинутая научная гипотеза, например, в теоретической физике) пополняет общечеловеческий совокупный ресурс знания о мире.

К. Поппер называет его «третьим миром», подчеркивая объективность и автономность по отношению к создавшему его человеку.

Дальнейшее развитие когнитивных способностей человека возможно в процессе информационного обмена между представителями социума, который заключается в погружении познающего индивида в Универсум человеческого знания. Каждое новое поколение в условиях экспоненциального роста информации, когда каждые 10–15 лет знания удваиваются, получает все более полный и в то же время более перегруженный Универсум информации. За последние 100 лет наука дала 90 % всех знаний, полученных человечеством за всю его историю. Постепенно природная биосфера превращается в ноосферу. Вместе с тем интеллектуальная среда перегружена информацией разной степени качества. К «третьему миру» К. Поппер относил не только истинные, но и ложные проблемы и теории. Для историка науки одинаковую познавательную ценность имеют как одни, так и другие. К тому же, «в процессе исторического развития науки имеет место не только повышение разнообразия концепций, теорий и традиций, но и свертывание этого разнообразия. Правда ... свертывание разнообразия, конвергентные тенденции в определенном смысле — в смысле повышения степени избирательности — могут быть показателем прогресса сложных систем» (Князева Е. Н. Одиссея научного разума. Синергетическое видение научного прогресса. М., 1995. С. 15–16). Анализ этого процесса также проясняет состояние информационного пространства, или информационной сферы, которая является динамически развивающейся системой, направленной в сторону накопления информации. Обращение к информационному потенциалу этой сферы дает возможность исследователю не только охарактеризовать общую картину мира той или иной эпохи, выявив закономерности развития мышления и формирования мировоззрения, но и перейти к теоретическому осмыслению причин этого развития. «Теоретически ничто из опыта человеческой деятельности не теряется бесследно, а общая совокупность интеллектуальных продуктов постоянно накапливает новое знание, обеспечивая прогресс человечества» (Медушевская О. М. Теория и методология когнитивной истории. М., 2008. С. 73.).

Исследование процесса познавательной деятельности ученого определенной исторической эпохи строится на привлечении так называемых источников информации (невербальных и вербальных) — интеллектуальных продуктов, содержащих данные об интересующем исследователя предмете. Способы фиксации

информации по истории науки развиваются вместе с самой наукой. При этом благодаря НТР, развитию технических средств передачи и сохранения информации не только появляются новые виды источников, но перестает фиксироваться значительный объем ретроспективной информации, новые средства коммуникации оказывают негативное влияние на сохранность источников, в том числе, по истории науки. Это ставит перед научным сообществом задачу разработки новых способов документирования и сохранения социальной памяти. В этом направлении есть определенные достижения (См. напр.: Мокрова М. В. Архив устной истории науки: пополнение личными коллекциями в 2000 г. // Вопросы истории естествознания и техники. 2001. № 1. С. 198–202; История советского атомного проекта: документы, воспоминания, исследования. Вып. 2. СПб., 2002; Губарев В. С. Фантастика в чертежах: судьба науки и ученых в России. М., 2003.). В то же время при интерпретации источников по истории науки, необходимо помнить, что источник несет в себе информацию, которую его создатель намеренно и сознательно зафиксировал, именно это отвечало его творческому замыслу. Если подходить к интерпретации данных источника с такой позиции, то можно определить достоверность приведенных свидетельств, событий, фактов. Кроме достоверности, сообщаемой в источнике информации, и формирования на этой основе представлений об исследуемом предмете, в деятельности историка науки возникает необходимость рассмотрения интерпретируемого источника в контексте изучаемой эпохи, в системной взаимосвязи с другими источниками. Вся совокупность источников (в рассматриваемом аспекте — по истории науки) будет представлять информационную сеть, состоящую из продуктов интеллектуального творчества представителей науки. Имея базовый информационный ресурс в области истории науки в виде фиксированных источников информации, применив системный подход при их интерпретации, исследователь актуализирует новый, информационно-коммуникационный уровень когнитивной истории науки.

Д. В. Жадяев  
*Днепропетровск*

## КАРТИНА МИРА КАК ПРОЦЕСС: КОНЦЕПЦИЯ А. Н. УАЙТХЕДА

Сыздавна существовало представление о мире, как о движении. Поиски его сути в древнегреческой философии увенчивались нахождением образа огня, мерами возгорающегося и мерами затухающем (Гераклит), понятием «апейрон» (Анаксимандр), беспредельной субстанции, части которой всегда изменяются, целое же остается неизменным. А новейшая история философии завершается разделами о нелинейных теориях, которые находят свое применение практически во всех отраслях науки: физике, биологии, медицине... Представления о развитии, изменении являют собой основы представлений о современной картине мира в синергетической парадигме. Теория процесса Альфреда Норта Уайтхеда,

являясь предвосхищением знаменитых работ по синергетике, упоминается лишь вскользь, хотя именно она предсказывала возможность раскола звезд и провела уникальное сопоставление органического и неорганического, микро- и макроуровней, в которых нет строгого раздела на противоположности, а все существует через процесс. Как известно, картина мира может быть не только научной, но и социологической, и религиозной. Понятие процесса может быть обнаружено во всех этих сферах объединяя их, возможно, в одну картину.

«Учения процесса» (Process Studies), успешно проводящиеся и сегодня (в США), свидетельствуют о том, что не все еще сказано философией организма и не все сказано об этой концепции А. Н. Уайтхеда.

На постсоветском пространстве мы можем найти работы, посвященные некоторым аспектам метафизики процесса, которые представлены такими учеными как Богомолов А. С., Юлина Н. С., Киссель М. А., западным исследователем Хиллом Т. И. Однако когерентная схема А. Н. Уайтхеда более красочно представлена такими западными исследователями как Дж. Кобб, Джонсон А. Х., Шерборн Д., Леклерк И., Хаммершмидт В., Кристиан В. и Шилп П. А., а также философом-долгожителем Чарльзом Хартшорном (Charles Hartshorne (1897–2000). В некоторых русскоязычных изданиях фамилия упоминается как Хартшорн, что на наш взгляд, неправильно.)

Предметом нашего рассмотрения является картина мира как процесс, согласно концепции А. Н. Уайтхеда.

Подход А. Н. Уайтхеда к проблеме субъекта и объекта является нетривиальным. Будучи логиком, математиком и педагогом-теоретиком [4, с. 816], он пытается увязать разные уровни физической картины мира (микро- и макроуровни), найти не только связь между ними, но и показать то общее, что должно лежать в основе атомов, молекул, организмов (естествознание), обществ (мораль) и даже отношений мира и Бога (религия). Единым, что может объединять все эти совершенно разнородные элементы действительности, является то, что все они способны быть действительными, *актуальными*, в отличие от того, что существует *потенциально*. Прошлое, например, реально, но не действительно. Действительно то, что существует в данный момент, в сознании данного субъекта, однако не как таковое, а обогащенное его предыдущим опытом и таким образом, каждый раз новое, каждый раз предполагающее какую-то субъективную цель, к которой направлены действия и намерения переживающего опыт.

Сущность не может быть идеей в платоновском смысле, иначе мы просто должны отказаться от всего, что дает нам опыт, благодаря которому мы можем знать, что могло быть до появления человека, какие температуры на других планетах и т. д. Вообще в случае принятия парадигмы Платона, мы должны отказаться от всякого познания, ибо все знание должно содержаться в нас самих. «Мое положение заключается в том, что в нашем чувственном познании мы познаем несравненно больше нашей собственной индивидуальности» [2, с. 85].

Общим для всего того, что встречается человеку в опыте, является то, что оно является действительным, актуальным. Собственно в этом Уайтхед и видит сущность. Единицей реальности он предлагает считать «актуальную сущность». Понятие «актуальная сущность» возможно через свою противоположность, по-

тенциальное, «вечный объект». Вечными объектами являются все наши представления о линиях, оттенках цветов, представления о ценностях и т. п. Они имеют для каждого человека неизменный статус. Изменяется лишь их воплощение путем ингрессии (вхождения) в актуальном мире, мире, объявленном относительным в годы написания основных работ А. Н. Уайтхедом.

Люди с разным зрением могут воспринимать свет светофора по-разному: то как красный, то как черный, но общим для них есть неизменное понятие самого красного. Так же в восприятии красного могут быть задействованы иные вечные объекты — ценности: один и тот же свет может означать и опасность, и радость. Какова же его суть? Суть должна заключаться в способе его соединения с вечными объектами. Идея должна получать свое воплощение, а не оставаться только идеей. Это согласуется и с христианским суждением о том, что вера без дел мертва.

Идея связывает мир вечного (потенциального) и действительного (актуального) «Идея — это мост между ними, с их двумя сторонами» [5, с. 65]. Представление о независимом существовании идеи было, по А. Н. Уайтхеду, большой ошибкой в течении столетий, «Не существует такого рода существований: каждая сущность может быть понята только в терминах, путем которых она вовлечена в остальной универсум» [5, с. 64]. Так, причиной остановки мотора автомобиля может быть идея того же красного света, так как она понята в отношении ее к окружающему движению. То же красное пятно может представлять собой величественный восход солнца, и ценность зрелища тут очевидна. Так же этот восход может быть изображен художником на холсте, и мы, по А. Н. Уайтхеду, понимаем заключенную ценность в картине именно как произведение искусства. Таким образом, автор философии процесса дает представление об относительности опыта.

При таком взгляде на действительность актуальная сущность не перемещается в пространстве, она только становится [1, с. 73]. Картина мира, представленная Ньютоном, в таком случае является лишь частным случаем. Стол, который мы можем воспринимать, может быть нами классифицирован как предмет мебели, но если наша субъективная цель иная, то мы можем этот же предмет посчитать и хорошими дровами. Но суть остается неизменной — актуальная сущность, которая нашла свое воплощение благодаря вечному объекту: мебель, дрова, возможность поддержать жизнь (если это обеденный стол) или спасти ее (если это те же дрова, используемые в экстремальных условиях) и т. д. В уайтхедовской картине мира все существует путем *событий*, все, кроме понятия Бог. Последнее может быть только сущностью.

Таким образом, электрон есть актуальная сущность, равно как и актуальное событие (он наблюдается то тут, то там), молекула может восприниматься как одно событие, имеющее большую степень неизменности. Но ее гипотетическое разложение на атомы подобно лишь фокусированию внимания на ветке дерева, которая является так же организмом как и само дерево, однако обладает меньшей степенью жизненности. Атомы и ветка существуют лишь при присоединении к ним предиката в нашем мышлении: «это — атом», «это — ветка» и т. д. [1, с. 260–261]. Такие предикаты, собственно и есть вечные объекты, которые, од-

нако, присоединяются не к субъекту высказывания, по А. Уайтхеду, а к субъекту их переживающему. В этом пункте А. Н. Уайтхед отмечает недостаток всей современной науки в ее чрезмерной абстракции; он строит свою метафизику процесса как преодоление аристотелевской субъектно-предикативной формы суждений. опытное познание, его переживание, все же являются исходным этапом. Его, как отмечает А. Н. Уайтхед в книге «Функции разума», должна быть в состоянии интерпретировать система общих, связанных между собой идей [3, с. 76].

Возвращаясь к примеру с веткой (макроуровень) и молекулой, мы находим связь их с жизнью в том пункте (согласно Уайтхеду), что чем более они являются устойчивыми соединениями, тем меньшей степенью жизненности они обладают. Камень, дерево, человек... Чем больше целое зависит от своей части, тем совершенней организм, тем большей он обладает степенью жизненности. Ущерб, причиненный части, должен отражаться на общем состоянии целого, что невозможно, например, для мертвого камня. Такое понимание должно лежать при построении обществ, которые в свою очередь, могут и должны своим существованием воплощать идею, идеал, вечный объект. Именно при таком подходе возможно совершенствование не только на уровне организма, но и на уровне образовательных учреждений, и на уровне государства. «Жизнь прячется в промежутках каждой живой клетки» [1, с. 105].

В картине мира по А. Н. Уайтхеду оказывается все слаженным. Например, сам человек, должен являться актуальной сущностью, событием, существующим какой-то промежуток времени, воплощающий собой незримую душу, которую мы обнаруживаем лишь по поведению и воздействию на нас, так же, как мы обнаруживаем, но не можем созерцать электромагнитное поле. Восприятие человеком мира осуществляется путем прохождения трех фаз: «конформальной», «концептуальной», «компаративной». Данные чувств приспособляются к понятиям (предикатам, вечным объектам) и сравниваются, достигая «сатисфакции» (satisfaction). Процесс этот начинается с физического полюса и переходит в концептуальный, чтоб затем оформиться в знание. Противоположный процесс происходит при воздействии Бога на мир: эти полюса — концептуальный и физический — противоположны у человека и у Бога. Человеческая жизнь существует лишь постольку, поскольку его «созерцает» Бог, а Бог для человека существует, поскольку он мыслится человеком. И то, что человек может познавать, Богу достаточно лишь мыслить.

Космология Альфреда Норта Уайтхеда лишь с некоторыми оговорками подтверждает тезис Лейбница о предустановленной гармонии и является продолжением гиппократовского «все дышит взаимным согласием».

Новейшие исследования, связанные с запуском в Церне большого адронного коллайдера, могут подтвердить или опровергнуть взгляды Уайтхеда на природу и познание, однако вряд ли человеческая жизнь перестанет быть актуальным событием или в ней начнет получать воплощение то, что только мыслится человеком (чего, собственно, и домогаются абстрактно и не в меру утилитарно настроенные научные направления). Однако, познание, как утверждал сам Уайтхед, безгранично и всякое познание это непременно нечто новое: «...Иногда мы озадачены, потому, что непосредственный опыт не может подобрать необходимое нам сло-

во» [1, с. 182]. Значительную часть нашего мышления составляют чувства, а не слова. Да и сами-то слова, по А. Н. Уайтхеду, не могут играть первичной роли в познании: «Слово “лес” может наводить на мысль о лесе, но и сам вид леса или воспоминания о нем могут намекать на слово “лес”» [1, с. 182].

Дискуссии о метафизике процесса открывают широкое поле для последующих решений, касательно того, какова картина мира, или какой мы должны ее себе представлять. В такой «разгорающейся» и «затухающей» действительности и вечных объектах, благодаря неизменности которых она получает свою интерпретацию, возможны новые соединения и вхождения, если только теоретическая работа не станет слишком абстрактной.

1. *Whitehead, Alfred North. Process and Reality: An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburch During the Session 1927-28. Corrected Edition Edited By David Ray Griffin and Donald W. Sherburne.: THE FREE PRESS, New York, 1985. 413 p.*

2. *Whitehead, Alfred North. Science and the Modern World. Lowell Lectures, 1925.: A MENTOR BOOK. Published in England by Cambridge University Press. Printed in the USA, 1960. 191 p.*

3. *Whitehead, Alfred North. The Function of Reason.: Beacon Press Beacon Hill Boston, 1959. — 90 p.*

4. *Whitehead, Alfred North // Encyclopaedia Britannica: Macropaedia; Knowledge in Depth Vol. 19. USA. 1976. P. 816–818.*

5. *Whitehead A. N. Immortality // Essays in Science and Philosophy. “Philosophical Library”, New York, 1948. P. 60–75.*

Е. Д. Жукова

*Уфа*

## ПОНЯТИЕ «МОЗАИЧНАЯ КУЛЬТУРА» В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Основные социокультурные функции образования связаны с решением задачи социализации и инкультурации личности обучаемого посредством трансляции ему социального опыта, накопленного как человечеством в целом, так и профессиональным сообществом. Это предполагает введение человека в мир норм и правил социальной и культурной адекватности обществу и обучение его специализированным знаниям, умениям и навыкам продуктивной деятельности в рамках осваиваемой им социально-функциональной роли (профессии) в общественном разделении труда. Именно процессы инкультурации личности, усвоения ею норм и ценностей, регулирующих коллективную жизнедеятельность членов сообщества и поддерживающих необходимый уровень социальной консолидированности людей, ведут к непосредственному социальному воспроизводству сообщества как культурной системной целостности.

Однако, в процессе стандартизации образования все очевиднее выявляются проблемы, связанные с поликультурными особенностями и регионально-этни-



ческими характеристиками социальной среды. Практическое значение последних в культуре связано, например, с мотивацией учения, выбором сферы деятельности, традиционным отношением к обучающему и т. д. Современное поколение стандартов высшего профессионального образования, казалось бы, учитывает данный аспект, включая так называемый «национально-региональный компонент». Вместе с тем следует признать, что процесс формирования общеевропейского образовательного пространства входит в острые противоречия с попытками сохранить уникальность национальных форм социализации.

Генезис национальных культур своими корнями уходит в традиционные формы культуры. Однако, фактически традиционная культура реализовала свой потенциал уже в восемнадцатом веке. Постепенно приняв фольклорные формы, она уступила место процессу формирования более сложных социальных инфраструктур общества. Но сам процесс формирования социальной страты, ее внутрикультурных связей, вплоть до последней трети девятнадцатого века продолжал носить традиционные формы.

Естественное духовное соответствие культуры обыденной и культуры профессиональной, являющееся залогом сохранения национальных традиций, было разрушено процессом формирования индустриального общества, а вместе с ним и урбанизацией. Культура городского производителя изначально несет в себе потенциал самораспада гармоничного единства культуры обыденности и профессионализма. Это связано с появлением в культуре города новых обстоятельств выживания, когда перепроизводство индивидов в определенных профессиональных группах, приводит к их обнищанию. И в жизни одного из последующих поколений может сложиться ситуация, в которой его представителям придется искать возможность перехода в иную социально-профессиональную группу. Этот переход сопровождается изменением отдельных житейско-бытовых установок, а со временем и переоценкой основополагающих принципов жизни.

Сложно расщепленная структура взаимодействий городской культуры с внешним миром, в наши дни привела к формированию нового типа культуры — мозаичной культуры, которая в процессе развития порождает феномен массовой культуры. По своей внутренней сущности мозаичная культура близка культуре маргинальной. На первый взгляд подобное заявление может показаться спорным. Но обратимся к содержанию данных понятий [6, с. 432]. Маргинальность — пограничное положение человека в системе ценностей культуры, когда обстоятельства новой культурной среды выводят индивида на необходимость полного отказа (что психологически невозможно) от старых ценностных ориентиров и обращения к новым (что так же затруднено ментально и психологически). Другими словами, человек оказывается как бы вне ценностей своей культуры. Определение мозаичной культуры как такового в известной нам литературе не дано. Применительно к процессам формирования систем ценностей в культуре, можно сказать, что мозаичная культура должна отличаться достаточной мерой спонтанности и хаотичности в присвоении индивидом духовных ценностей по мере его продвижения по социальным структурам, то есть, их размытостью. Однако ее отличительной характеристикой является позитивная открытость к новаторству в культуре, с одной стороны, и толерантные компоненты мировосприятия, с другой. Впрочем, на наш

взгляд, в новой культурно-информационной среде постиндустриального общества, маргинальность превращается в норму общей культуры личности, определяющей ценностные структуры мозаичных связей, составляющих культуры общества.

Анализ культурологической и педагогической литературы показывает, что, несмотря на употребление термина «мозаичная культура», никто из авторов не дает его определения. Нет его и в педагогических словарях. Справедливости ради следует отметить, что и автор термина, французский исследователь А. Моль, также не раскрыл его содержание [5]. С нашей точки зрения, мозаичная культура представляет собой форму социализации личности, основанную на хаотичном влиянии социокультурной среды в процессе формирования социальной страты. Появление мозаичной культуры связано с внутренними процессами этого формирования, находящимися в прямой зависимости от скорости формирования страты в новом информационном поле культуры.

Сегодня на протяжении одной жизни человек может не раз социально страдифицироваться как по горизонтали, так и вертикали, входить во вновь образующиеся страты. Хотя сам механизм формирования страт остался прежним, значительно увеличилась скорость его «срабатывания». В результате внешние рамки обыденной культуры, создававшие некую базу для инкультурации, фактически размылись, не успевая сформироваться за отведенный промежуток времени. Темпоральный вакуум заполнила массовая культура. Надо заметить, что именно она, а не образование, сегодня в большей степени является содержанием процесса инкультурации.

Образование как фактор развития личности является ключевым для осмысления современной образовательной парадигмы. Образование, как составляющая процесса социализации индивида гораздо более сложный феномен, чем система образования, осуществляющая воспроизводство по заданным моделям-идеалам и образцам, действующая согласно четко разработанным алгоритмизированным инструкциям и регулятивам. Образование как система передачи определенного, выделенного актуальной культурой, необходимого для дальнейшего развития исторического, социального, национального и прочего опыта, без алгоритмизации существовать, конечно, не может. Как подчеркивалось выше, алгоритмизацию порождает процесс расширения массовости образования, его всеобщность и вседоступность. Однако, современная тенденция связывать образование с «задачей» поиска и утверждения «назначения человека», задает новые рамки требований к структурам, содержанию и методам образовательных систем. При этом разработка данных требований невозможна без установления всей совокупности сложных связей мозаичного, поликультурного пространства. Поскольку в мозаичной культуре знание не является результатом целенаправленных систематических усилий, а является продуктом переработки сознанием притока из внешней среды самой разнообразной информации — этот факт нельзя не учитывать, рассматривая вопросы развития образования XXI века.

Фактически в современном образовании, тяготеющем к некой всеобщности, назревает конфликт между выше описанными процессами формирования образованной личности и развитием стандартизированной мировой системы образования. Сегодня в системе образования можно констатировать следующие

качественные изменения этого социального института: ориентация на поликультурность в содержании образования; изменение структуры формального образования; приобретение высшим образованием массового характера. При этом, с одной стороны, образование выступает как средство решения социокультурных проблем и проникает во все сферы жизни общества, с другой — оно аккумулирует в себе все новые составляющие и формы человеческой активности и становится самоценным. Это вновь приводит к противоречию, так как создание всеобщей образовательной сети заключает в себе запрограммированные потери ориентации на личность не как некую отвлеченную социальную форму, а как совокупность индивидуальных и не программируемых черт, качеств, свойств в культуре.

Модернизация образования означает его изменение в соответствии с требованиями современности. Данные требования, как известно, закреплены в ряде государственных нормативных документов. Одной из заявленных тенденций является культурологический ориентир образования [8]. Однако, до сих пор в научной мысли нет общепринятого отношения к культурологическому знанию, к определению его предмета изучения, к концептуальным подходам в рассмотрении дефиниций, которыми этот вид знаний оперирует. Сегодня авторы достаточно часто пользуются понятием «культурологизация», вкладывая в него свой собственный смысл [1; 2; 3; 4; 7]. С нашей точки зрения, речь идет о полной пространственной реконструкции системы образования индивида в системе культуры в целом. А затем поэтапного прослеживания всей совокупности внешних и внутренних связей этих систем с тем, чтобы иметь возможность вырабатывать принципы воздействия на эволюцию выбираемых феноменов образования. Одним из уровней внешних связей и внутренних индивидуальных характеристик данных систем будет уровень этнических взаимодействий, определяющих такой антропологический показатель, как остаточное избирательное запоминание, на котором и держится база индивидуальной образованности. Следует заметить, что антропологические показатели в образовании начинают играть все более значительную роль, ибо личностно-ориентированное образование не может не учитывать эмоционально-ментальные аспекты восприятия, этно-психологические настрйо на определенные сферы деятельности и т. п. Можно предположить, что следующим уровнем должен стать уровень взаимодействия социальных страт, изучение которых представляет собой предмет специального исследования.

1. Бенин В. Л. Педагогическая культура: философско-социологический анализ. Уфа, 1997.
2. Гайсина Г. И. Образование как социокультурный феномен. М. Уфа, 2000.
3. Гаязов А. С. Общество, государство: воспитание гражданина. Уфа, 1998.
4. Культурологический подход в теории и практике педагогического образования / Под ред. И. Ф. Исаева. Белгород, 1999.
5. Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973.
6. Политология. Энциклопедический словарь. М., 1993.
7. Савина Н. Н. Проблемы формирования будущего учителя // Модернизация образования: проблемы и перспективы. Материалы региональной научно-практической конференции. Оренбург., 2002.
8. Хуторской А. В. Методологические основы личностно ориентированного направления модернизации российской школы // Педагогический журнал. Оренбург, 4(5), 2002.

## С. Н. БУЛГАКОВ О И. КАНТЕ И СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

С. Н. Булгаков много размышлял о сущности научного творчества, о характере познания, о прикладных возможностях научной деятельности, о связи науки и философии.

Приступая к вопросу о природе науки, С. Н. Булгаков считает значимым начать с анализа множественности научного знания, который, в свою очередь, ставит перед нами проблему истины. Он подчеркивает, что наука в обыденном сознании отождествляется с абсолютной истиной. Но так ли это и что есть истина? Булгаков утверждает, что «...истина не есть непосредственный предмет теоретического знания. Единая Истина чужда дискурсивному знанию, она для него трансцендентна, а потому составляет, выражаясь по-кантовски, только “идеал” знания» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 174.). Истина вне исторического развития, поэтому в ней присутствует не цель, но движение. История вообще, по мнению, С. Н. Булгакова, «...вытягивается в бесконечный ряд дискурсии в области знания и действия» (Там же). И так как истина не может быть ограничена историческим процессом в целом, как и его отдельными этапами, то единой истины в научном познании и нет, есть только истины отдельных наук. В определенном смысле знание есть «дурная бесконечность», как верно об этом заметил И. Кант и неокантианцы. Этот тезис, как считает Булгаков, ставит перед современным человеком вопрос о природе научного знания.

Природа научного знания характеризуется неустранимой антиномией, а именно — все научное знание может существовать только в предположении единой Истины, но оно же само дробит эту Истину на множество частных истин, которые либо не совместимы между собой, либо вообще не имеют никакого друг к другу отношения. Специализация научного знания ведет к тому, что частные науки не выстраиваются в одну Науку, а развиваются самостоятельно и обособленно. Размышления над сложившейся ситуацией часто ведут к разным формам скептицизма, и теми вопросами, что он ставит перед длинным рядом специальных истин и наук: что есть Истина и что есть Наука? Поэтому, по мнению С. Н. Булгакова, оправдание наук — важнейшая проблема философского наукословия. Базаровский принцип отвергать Науку ради частных наук, а Истину ради маленьких истин — уже не имеет, по мнению Булгакова, актуального смысла для современности.

Раньше была надежда, что через классификацию наук будет преодолена раздробленность научного знания. Пример тому — устремления Конта и Спенсера с наивной, с точки зрения Булгакова, верой в единое научное мировоззрение и научный синтез. В определенном смысле эту традицию пытается продолжить Коген. Но Булгаков считает, что «...хотя действительно в развитии науки существует некоторая связность, взаимная зависимость и даже обусловленность, но в ней нет

той естественной иерархичности, которая давала бы возможность подвести все науки под ясную, последовательно развиваемую схему или классификацию. Напротив... наука становится все могущественнее, но, вместе с тем и в связи с тем, все специальное и раздробленнее» (Там же. С. 176.). Это создает впечатление, что наука может вообще обходиться без Истины, удовлетворяясь своими утилитарными и прагматическими достижениями. От указанного направления развития современной науки один шаг до скептического релятивизма, который отождествляет истину и пользу, пример тому — прагматизм. Усовершенствование научной методологии лишь более усиливает относительность и утилитарность истин отдельных наук. Научные истины все более приобретают «инструментальный» характер. Как же оценить сложившуюся ситуацию? Закономерна ли она?

С. Н. Булгаков утверждает, что Наука не имеет дела непосредственно с Истиной, а научное знание не суммируется в какой-либо синтез: «Синтез наук в Науку — не философский, но именно научный же — есть утопия; науке самой не выбраться из эмпирии, в которой все — множественность. Ведь... науки сами создают для себя объекты, устанавливают свои проблемы, определяют методы» (Там же. С. 177). Из этого следует, что «...единой научной картины мира, или синтетического научного мировоззрения... быть не может» (Там же). Каждая отдельная наука создает свою картину мира, которая далека от картины мира, созданной другой наукой. Каждая наука имеет свой специфический стиль и самобытно стилизует действительность. Картина мира каждой науки — условна: одна — для геометра, другая — для физика, третья — для химика и т. д. Объединяются науки лишь своими методами и формально-логическими приемами образования понятий. Отсюда следует то, что «...современные попытки “научной философии”, или философии, ориентированной на науку, идут по пути панметодизма методического единства наук, но ими уже не ставится идеал всеобщего синтеза научных учений» (Там же. С. 178). Но при этом существуют все же, по мнению С. Н. Булгакова, объединяющие науки, факторы: 1) единство трансцендентального субъекта, каковым выступает человек как универсальное человечество; 2) единство «субстрата» наук, каковым является всепроникающая и всесозидающая Жизнь, из глубины которой порождаются все существующие науки. Именно «...это жизненное, не логическое, но сверхлогическое единство наук в самом наукотворце и в материнском лоне жизни преодолевает их взаимную непроницаемость и раздробленность» (Там же).

С. Н. Булгаков ставит вопрос о соотношении действительности научной и действительности вненаучной. Какая из этих действительностей «действительнее»? Действительность вненаучная отличается от научной — «категориально» оформленной — не только определенной аморфностью, но и глубиной, непосредственностью и полнотой ее переживания. Размышляя над этим вопросом, Булгаков указывает на то, что впечатление от музыки более значимо, чем математические формулы звуковых волн и т. п. «Жизненно действительно только непосредственное переживание... Жизнь всегда наивна, как наивна всякая целостность и непосредственность. Научная же, условная, рефлексивная действительность всегда имеет значение лишь в известном смысле, в известном отношении» (Там же. С. 179). Признание относительности научных положений — факт значимый для

современного научно-философского сознания. Этот тезис во многом подрывает установки прагматизма, с его верой в то, что наука выше жизни и подлинной является лишь научная действительность. По мнению С. Н. Булгакова эволюция современной науки подорвала концепцию позитивизма О. Конта. Определенный вклад в этот процесс внесла и марбургская школа (Г. Коген и П. Наторп). Апофеоз чистой научности, столь характерной для современной философии, во многом сам доказал относительность и условность научных истин. Критическое наукословие имеет большое историческое и философское значение в деле крушения научного догматизма. В результате возникла проблема оправдания науки, которая из абсолютной законодательницы знания должна была подчиниться суду гносеологии и логики. Этот процесс только еще более подчеркивает инструментальный, условный характер каждой отдельной науки, что дает возможность позитивного критического отношения к научному знанию и его развитию. Именно эту линию развивают, по мнению Булгакова, после Наторпа и Риккерта Бергсон и американские прагматисты. В этом направлении прагматизм и идеализм идут рука об руку, и в определенном смысле основателем прагматизма можно считать Канта. И в результате: «*Антропологизм в науке* — вот общий итог гносеологического идеализма и позитивистического прагматизма. Проблема науки приводится к загадке о человеке, наукословие становится отделом философской антропологии. Человек есть наукотворец..., способное к науке существо» (Там же. С. 182).

В научном поиске и самом акте научного творчества человек сталкивается с окружающей его действительностью, которая ставит вопрос о законах, ею управляющих. Булгаков указывает, что рассудок ориентирует человека в действительности опираясь на закон причинности, как на универсальное и ничем не ограниченное начало. Мир предстает перед человеком как самозамкнутый механизм, который может быть нами представлен как идеальный предел единой математической формулы, символизирующей мировую закономерность. Аналогичным механизмом или машиной является для рассудка и сам человек. «Поэтому мировой механизм — это и есть сам рассудок, предписывающий, как сказано в кантовских “Прологоменах”, свои законы природе. Рассудочна в этом смысле вся наука; научное постижение мира всецело основывается на этих предположениях рассудка, и выяснение этого его а priori составляет бессмертную заслугу критики чистого рассудка у Канта» (Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Там же. С. 24.).

Научная деятельность ориентирует человека в мире как совокупности вещей, созерцаемых им и имеющих возможность стать предметом его активного воздействия. Поэтому в крайних формах, считает Булгаков, рассудочная или научная философия безжизненна. Кант сам осознает сложность крайней по форме рассудочной философской картины мира и «...спасается из царства чистой рассудочности в практический, т. е. живой разум, ценою внутреннего дуализма спасая личность» (Там же. С. 25.).

Человек, пишет С. Н. Булгаков, по отношению к природе выступает как субъект хозяйственной деятельности, он стоит перед природой в одной руке — с инструментом, а в другой руке — с пламенеющим светочем знания. Человек вынужден бороться за жизнь, то есть, по мнению Булгакова, — вести хозяйство. Наука

есть орудие и результат этой борьбы человечества за жизнь. Наука отражает мир в такой перспективе, в какой он предстает взору хозяина. Наука будет различной в сознании расчетливого хозяина-труженика и мечтательного созерцателя, художника или философа. Образ платоновской пещеры очень хорошо подходит к науке, которая с ее прагматизмом и инструментальностью связана как с местоположением узников в пещере, так и с отношением их к источнику света. Меняется положение человека — должна измениться и наука. В этом процессе четко проявляется хозяйственное происхождение науки и хозяйственная природа знания. В этой системе представляют интерес концепции Авенариуса и Маха об экономическом характере мыслительных актов, о принципе сбережения сил, характерном для научного мышления. В этом смысле, подчеркивает С. Н. Булгаков, «...наука есть общественный *трудовой* процесс, направленный к *производству* идеальных ценностей — знаний, по разным причинам нужных или полезных для человека. Как трудовой процесс, она есть отрасль общей хозяйственной деятельности человека, направленной к поддержанию, защите и расширению жизни, а вместе с тем ее органическая часть» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 184.). Несмотря на то, что между знаниями хозяина-труженика и научным опытом пролегает большая разница в методах, обширности, упорядоченности опыта, все же принципиальной разницы нет.

Постепенно происходит дифференциация хозяйства и знания, производство познавательных ценностей выделяется из цельного трудового процесса жизни. Булгаков указывает на две основные задачи, которые реализует труд, затрачиваемый на науку: 1) расширение опыта или накопление знаний (в определенном смысле этот процесс можно уподобить росту материального богатства человечества); 2) упорядочивание знаний, научное их обобщение в понятия или в закономерности (этот процесс можно уподобить накоплению капитала). Указанные задачи науки имеют непосредственное отношение к хозяйственной деятельности, рождаются из нее.

С. Н. Булгаков указывает на то, что наука всегда имеет дело с изучением фактов действительности: «...наука есть прежде всего правильно, преемственно ведущееся изучение “фактов”, открытие их и установление, — есть специализированное внимание и систематическое наблюдение» (Там же). В этом процессе наука расширяет возможности жизни, хозяйственной деятельности — в том числе. Наука не ограничивается только лишь накоплением знаний, она всегда стремится к их систематизированию и классификации. Орудием науки в этом процессе являются понятия, систематизирующие однородные явления в закономерности. Из понятий формируются научные теории. Понятия есть проводники жизни в научные теории. При этом жизнь «сжимается» в научных понятиях, таким образом мы имеем в науке принцип экономии сил, который действует и в хозяйственной жизни.

В науке, как и в хозяйственной деятельности, действует принцип практической пользы. Потребности человека вели к эволюции различных наук. Наука, утверждает С. Н. Булгаков, следовательно, находится в живом взаимодействии с жизнью, ее практическими нуждами, исторически изменяющимися: «Вопросы жизни, возникающие из определенного интереса, наука формулирует по-своему удобным для себя, технически целесообразным способом, но она все же при этом



не изменяет этому процессу...» (Там же. С. 186). Нет науки, которая была бы вне жизни, с ее разнообразными задачами и потребностями.

Наука есть атрибут человека и его жизни, орудие, которое он создает для решения своих задач. Более того, подчеркивает Булгаков, «...наука насквозь антропологична, и насколько трудовая актуальность и хозяйственность есть основной нерв человеческой истории, то наука и хозяйственна, или прагматична» (Там же. С. 188). Понять науку, ее природу и законы можно только через человека, через понимание его природы. «Не наука объясняет в себе человека, но человек объясняет собой науку» (Там же). Родоначальником этой антропоморфизации научной деятельности является Кант, который, как считает Булгаков, стремился придать черты антропоморфизации всему опыту человека.

Развитие социальных наук наиболее ярко отражают определяющую роль человеческого разума в процессе познания. И более того: «И слова Канта, что наш разум есть законодатель природы, сам влагает в нее закономерность, справедливые относительно науки вообще, с особенной очевидностью подтверждаются на примере социальной науки; чрез ее а priori набрасывается на социальную жизнь сеть механизма, неизменности и единообразия, и она приобретает в познании лишь то, что может быть поймано в эту сеть» (Там же. С. 250). Правда сам Булгаков утверждает: так как социальный детерминизм есть методическая предпосылка социальной науки, обуславливающая само ее существование, то такие понятия как свобода и творчество часто изымаются из размышлений социальных наук.

И вновь возвращаясь к рассмотрению сущности науки, С. Н. Булгаков делает следующий вывод, а именно — философия науки должна стать разделом философской антропологии, что позволит адекватно отразить сущность, законы и функции научной деятельности. Несмотря на критические замечания по ряду положений философской системы И. Канта, С. Н. Булгаков считает, что в процессе синтеза проблем антропологии и философии науки, идущем в настоящее время, сказывается линия, намеченная великим немецким мыслителем.

В. П. Капитон, О. В. Капитон

*Днепропетровск*

## КАРТИНА МИРА И ОБЪЕКТИВНЫЕ ЗАКОНЫ

Представление о содержании и функциях современной картины мира за последние годы претерпело существенную трансформацию в научном и вообще образованном обществе. Редко можно встретить мнение, что современная картина мира строится исключительно средствами науки. Напротив, все большее распространение получает точка зрения, согласно которой **картина мира представляет собой систему культурных универсалий и инвариантных мировоззренческих смыслов, задающих многообразие возможных миров для человеческой деятельности**. Современные исследования в области истории и философии науки в значительной части сходятся в признании того факта, что характерные для классической науки претензии на обладание достоверным, истинным зна-



нием оказались завышенными. Другими словами, идея достоверности научной картины мира превратилась в серьезную методологическую и культурологическую проблему. Но из этого никак не следует, по крайней мере, следующие выводы. Во-первых, что можно говорить лишь о количественном отличии между научным, обыденным, религиозным знанием и мифом в степени правдоподобия, в уровне подтверждаемости, в объяснительном потенциале, несмотря на то, что прежняя строгая граница, проводимая по признаку достоверности знания, оказалась размытой. Во-вторых, что в современной картине мира нельзя ставить вопрос о существовании объективных законов мироздания, имеющих фундаментальный статус. Что касается первого момента, то это требует специального анализа. Мы обратим внимание на второй момент. В этой связи приведем высказывание П. Фейерабенда относительно того, что «природа» научных законов представляет серьезную проблему: «Когда-то научные законы считались вполне обоснованными и непререкаемыми. Ученый открывает факты и законы и постоянно увеличивает количество надежного и несомненного знания. Сегодня мы осознали, главным образом благодаря работам Миля, Маха, Больцмана, Дюгема и др., что наука не может дать подобных гарантий. Научные законы могут пересматриваться; часто они оказываются не просто локальными неверными, но совершенно ложными, высказывая нечто о сущностях, которые никогда не существовали» [1].

Можно по-разному относиться к такого рода высказываниям П. Фейерабенда. Но нельзя не согласиться с американским методологом науки в том, что научные законы для самой науки превратились в серьезную проблему, имеющую мировоззренческую суть или основание. Об этом приходится говорить потому, что порою некоторые философы вообще склонны не замечать проблемы закона в современной науке. Например, «пикантность» гносеологической ситуации относительно понимания „природы” космологических и квантово-физических объектов состоит в том, что сознание не только порождает слишком необычные, на наш взгляд, образы и понятия, на основе которых делаются неоднозначные выводы, но при этом не замечается некоторая фантастичность их. Вот, прелюбопытнейшее размышление современных киевских философов о природе физической реальности: «Методологія наративістики відкидає подібну інтерпретацію природи фізичної реальності. Відповідно до цієї методології, фізична реальність не існує сама по собі, а виробляється. І виробляє її той, хто здійснює діалог з буттям. Цей учасник діалогу створює її приблизно так, як створював оповідач (наратор) його живою, вольовою, наділеною творчою уявою „Повість вічних літ”, „Книгу буття”, „Текст”. Фізична реальність виявляється соціальним продуктом; вона — продукт не тільки фізичних дій експериментатора, а й його фантазії» [2]. Авторы рассуждают о физической реальности точно это некое аморфное образование лишенное каких-либо законов. Лишь указание на то, что физическая реальность не существует сама по себе, а «изготавливается», «конструируется» субъектом познания наводит на мысль о том, что авторы солидаризируются с известным замечанием И. Канта о конструировании законов природы, о котором немецкий философ заявил в «Предисловии» ко второму изданию «Критики чистого разума». Однако авторы на протяжении всего раздела книги не обмолвились ни словом о том, что же такое естественнонаучные законы и каково их отношение к объективным зако-

нам природы, если таковые существуют. В то время как И. Кант „Критику чистого разума”, по нашему мнению, посвятил проблеме закона, прекрасно понимая, что рассудок и разум по-разному „воспринимают” эту реальность, которая имеет социокультурный характер. Относительно конструирования законов речь пойдет ниже. В предварительном порядке сформулируем следующие вопросы: почему человек верит в существование объективных законов?, может ли современная картина мира быть «построена» без такого образа или понятия как «закон?», каков смысл суждения: «объективные законы существуют»? и наконец, почему вопрос об объективных законах необходимо рассматривать как проблему?

Последний вопрос, пожалуй, самый драматичный поскольку не имеет однозначного и окончательного решения, он периодически приобретает и утрачивает актуальность, интерес для определенных групп исследователей или философов под влиянием внешних или внутренних условий. Например, в рамках философии марксизма вопрос о существовании объективных законов природы и общества фактически никогда серьезно не подвергался сомнению. Поэтому и философию трактовали как науку о всеобщих законах мироздания, общества и познания.

В позитивистски ориентированной эпистемологии вопрос о существовании объективных законов рассматривался как псевдопроблема. К законам причислялись только эмпирически подтверждаемые (протокольные) суждения или утверждения, выражающие регулярности некоторых событий «настолько точно, насколько это возможно» [3]. К числу теоретических законов, например, Р. Карнап относил общие принципы теории, которые можно было использовать для объяснения эмпирических законов. Принципиальное отличие теоретических законов от эмпирических заключалось в том, что первые содержат теоретические термины, в то время как эмпирические законы включают лишь термины наблюдения. Р. Карнап полагал, что ответ на вопрос о том, как могут быть получены и обоснованы теоретические законы относится к числу «основных проблем методологии науки» [4]. К слову сказать, поздний Р. Карнап четко осознавал, что теоретические законы не выводятся непосредственно из совокупности протокольных предложений, непосредственно из чувственного опыта. Как тут не вспомнить замечательный афоризм Г. Гегеля о том, что законы движения планет не начертаны на небе.

Однако нельзя сказать, что в позитивистски ориентированной эпистемологии не осознавались обозначенные трудности. Концепция «третьего мира» К. Поппера и эволюционная эпистемология Ст. Тулмина, парадигмальная модель развития науки Т. Куна, методология «исследовательских программ» И. Лакагоса, «эпистемологический анархизм» П. Фейерабенда — все это попытки осмыслить, кроме всего прочего, «природу» теоретических законов и принципов. Ведь если для Г. Галилея и И. Ньютона главным объектом анализа были законы движения (объекты движения были очевидными), то уже в середине XIX ст. ситуация меняется в связи с появлением электродинамики и термодинамики, в которых конструктивистские принципы становятся исходными для построения теоретических систем. Ну, а законы движения, например? А законам движения отводится вторичная роль и вот, по какой причине. В конце XIX ст. в физике усиливаются конвенци-

оналистские и конструктивистские тенденции. В физике конца XIX ст. **особую фундаментальность приобретает идея состояния**. Поэтому объектом описания и объяснения оказывается не просто движение тех или иных физических объектов самих по себе, а физическая система (объект) и ее состояния. Законы движения рассматриваются как характеристика физической системы при переходе из одного состояния в другое состояние. В рамках физической науки возрастает роль аналитика-теоретика, а теоретическая физика становится адекватной формой описания перехода физической системы из одного состояния в другое. Тем не менее, один из крупнейших конвенционалистов в физике Анри Пуанкаре признавал существование объективных законов. Вот, как истолковывал понятие «закон» Анри Пуанкаре: «Как понимали закон древние? Для них это была внутренняя гармония, так сказать, — статическая и неизменная; или же это была как бы модель, которой природа стремится подражать. Для нас же закон — нечто совсем иное: это постоянное соотношение между тем, что происходит сегодня, и тем, что будет завтра; словом, это есть дифференциальное уравнение.

**Такова идеальная форма физического закона;** и впервые в нее был облачен закон Ньютона» [5]. Нельзя сказать, что мысль Анри Пуанкаре ясная и понятная. Ссылка на внутреннюю гармонию совершенно ничего не проясняет. Внутренняя гармония — это некая неизменность, инвариантность, статичность, но чего — каких-то частиц, в конечном итоге, неделимых частиц (атомов), связей и отношений между ними? Еще более обескураживающим выглядит вывод, чем является для нас закон. Закон — дифференциальное уравнение, а точнее — идеальная форма физического закона. Акцент на идеальную форму кажется более парадоксальным, ибо получается, что идеальных форм физических законов (или физического закона) может существовать много (в принципе оно так и есть и реальная история науки это подтверждает). Если же учесть, что Анри Пуанкаре впервые в истории естествознания поставил вопрос об эволюции объективных физических законов, то ситуация оказывается совершенно фантастической. Более того, в «Последних мыслях» объективные законы понимаются как некие детерминанты процессов, состояний, событий и т. д. Достаточно внимательно вчитаться в «Последние мысли» [6], чтобы убедиться в этом. Идея об эволюции объективных законов содержит метафизический контекст и требует отдельного рассмотрения. В данном случае мы согласны с общей идеей Ю. Владимирова о том, что и современная физика может претендовать на статус особой метафизики [7, Владимиров Ю. Метафизика. — М., 2002, — 533 с.]. И одним из метафизических вопросов является вопрос о том, почему человек верит в существование объективных законов? Для современной цивилизации вера человека в существование объективных законов превратилась в ментальную опору. Наша психическая организация принудительно вбирает в себя эмпирическую реальность с ее повторяемостью, устойчивостью и изменчивостью связей и отношений между вещами, явлениями, событиями. И этот факт занимает огромное место в жизни человека. Но человек делает акцент на устойчивость. Человек бы и шагу не сделал и замер бы в ужасе если бы не знал, что ложась спать он проснется по утрам, что за шагом последует следующий. Сама эмпирическая реальность формирует направленность человеческого сознания и мышления на осознание мира устойчивости, повторяемости. Мы

сослались на известный афоризм Г. Гегеля отнюдь не случайно, поскольку мир видимых и познанных вещей не понуждает человека к акту веры в существование объективных законов и не оставляет ему свободы выбора. Человек не верит в то, что он знает и при этом знает хорошо. Человек верит в то, чего он не знает и может быть никогда не познает. Наивный взгляд на окружающий мир основывается **на наивной вере** в объективную реальность разнообразных чувственных форм (осязаемых, зрительных, звуковых и т. д.), без которой никакая практическая деятельность невозможна. Но если попытаться экстраполировать этот опыт веры в качестве некоего критерия на научную деятельность (и в особенности экспериментальную!), то наша вера в существование, например, атомов, кварков и т. д. обратится в ничто.

Наука исходит из неявной общей предпосылки, что объективному миру свойственна внутренняя упорядоченность, иначе мир невозможно рационально познать и описать. Эта предпосылка, органично встроенная в человеческое сознание, не относится к числу строго доказанных истин, чаще имеет апофатическое обоснование, но мало кто из гениев науки проявлял желание ее опровергать.

Известный русский философ И. А. Ильин, изучавший религиозные основания науки, пришел к выводу, что мыслить научно — значит выстраивать свое дискурсивное мышление в соответствии с той формой абсолютной разумности, которой подчинена Вселенная. Осмысление внутренней интеллигибельности мира в терминах объективных законов кладет начало тому, что мы именуем «научным сознанием». Научный смысл, следовательно, происходит от признания существования объективных законов Вселенной, а твердое убеждение в объективной реальности таких законов в конечном счете требует риска веры в высшую разумность окружающего материального мира (Природы). Крупнейшие мыслители всех времен полагали, что равновесное сочетание важнейших мировых противоположностей (притяжения и отталкивания, прерывности и непрерывности, конечного и бесконечного и т. д.) лучше всего выражается универсальными законами природы. Так, А. Пуанкаре, на идеи которого мы ссылались, писал, что наполненность мира гармонией есть «вечное чудо», что исключения из законов крайне редки и что эстетическое в науке в первую очередь связано с созерцанием этого бесценного чуда. «Тот, кто его вкусил, кто увидел хотя бы издали роскошную гармонию законов природы, будет более расположен пренебрегать своими маленькими эгоистическими интересами, чем любой другой. Он получит идеал, который будет любить больше самого себя, и это единственная почва, на которой можно строить мораль».

1. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 232.

2. Кн.: *Світоглядні імплікації науки.* К., 2004. С. 200.

3. *Карнан Р.* Философские основания физики. М., 1971. С. 39.

4. Там же. С. 306–307.

5. *Пуанкаре Анри.* О науке. М., 1983. С. 302–303.

6. Там же. С. 538–539.

7. *Владимиров Ю.* Метафизика. М., 2002. 533 с.

## СПЕЦИФИКА СТИЛЕВОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ ЯЗЫКА НАУКИ

В научном познании знание рассматривается как воспроизведение действительности в сознании человека, обусловленное всем историческим развитием общественной материальной и духовной деятельности людей и зафиксированное в общезначимой форме в виде системы знаков. Знание, рассматриваемое со стороны содержания, которое определяет его функционирование в качестве программы социального управления деятельностью, есть система истинных гносеологических образов, представляющих собой единство чувственного и рационального отображения. Со стороны же формы знание выступает как совокупность знаковых средств фиксации, хранения и передачи социально значимой информации и тем самым становится доступным не только современникам, но и последующим поколениям. Содержание и форма в знании нераздельны, слитны, в единстве противоположностей материального и идеального они субстанционально характеризуют знание. Следовательно, *знание — это единство идеально-отражательного и знаково-коммуникативного компонентов сознания*. В конечном счете, оно есть зафиксированный в средствах коммуникации практический опыт человека, и поэтому знание по своему генезису и природе всегда оперативное, поскольку воспроизводит систему практических действий с предметом. В целях достижения объективности знания о мире и в силу требований строгой однозначности и необходимости, предъявляемых ко всем научным результатам, наука вынуждена пользоваться исключительно развитым знаковым арсеналом познания — *языком науки*.

*Язык науки — специфическое знаковое образование, являющееся средством и способом существования научного мышления, детерминированного как объектом исследования, так и совокупностью практических связей, в которую включен любой объект анализа.* Язык науки создан для решения специальных задач науки и приспособлен для описания определенной предметной области, а также служит эффективным средством мышления в границах этой области. Он предназначен, прежде всего, для однозначного выражения как результатов научного познания (средство материального выражения и способ его существования), так и самой научно-познавательной деятельности (в языке науки, в конечном счете, закрепляются алгоритмы практических и познавательных действий).

Обычно в язык науки включается вся совокупность знаковых средств, которая используется для образования и функционирования понятийного аппарата науки. В общем, это верно, ибо здесь однозначно указывается отношение языка науки к языковой картине мира. Однако в этой трактовке языка науки не подчеркиваются предпосылки и условия языкового системообразования в связи с его ориентированностью на определенную онтологическую систему. Последнее особенно важ-

но потому, что язык науки в строгом смысле слова представляет собой знаковую систему, которая фиксирует знание о предметах, их свойствах и отношениях для определенного выделенного субъектом фрагмента действительности. Иначе говоря, язык науки всегда ориентирован на определенную онтологическую систему, и эта ориентированность является необходимой предпосылкой и условием его нормального функционирования.

В процессе формирования языка науки вычлняются такие относительно самостоятельные этапы, как введение терминов, установление правил языка и образование терминосистем. Это — этапы уточнения содержания знаковых форм. В структуре сформировавшегося языка науки, прежде всего, выделяются три базисные подсистемы: категориально-понятийный аппарат, терминосистема и средства и правила формирования понятийно-терминологического аппарата, содержащие в качестве субэлементов отдельные языковые образования. В процессе же его формирования — движение от периферийных знаковых средств (естественный язык, язык наблюдений, язык теории) к фундаментальному ядру (лого-математическому слою), выражающему всю совокупность операциональных средств науки.

Знаковые формы научно-теоретических видов знания выступают как самоопределения, саморазличения их содержания, так как объективное содержание научно-теоретических видов знания (проблем, идей, гипотез, теорий и т. д.) опредмечивается и выражается в различных знаковых структурах, образующих некоторую, иерархическую систему — теоретический язык науки. Поэтому языковая структура научно-теоретических видов знания должна рассматриваться через специфику их основных функций — описания, объяснения и предсказания. Что же касается частных, то есть дифференциально-когнитивных, функций языка науки, то они связаны с участием их отдельных элементов в реализации функций научно-теоретических видов знания и в общей структуре научных исследований. Так, в группе дифференциально-когнитивных функций (номинативная, репрезентативная, сигнификативная, эвристическая, оценочная) выделяется как базисная — сигнификативная функция, которая составляет основу всех остальных функций, выступающих как предпосылочные. Само же проявление и осуществление всей группы когнитивных функций языка науки становится возможным только при наличии социокультурных факторов, обуславливающих весь процесс познания.

В формировании и развитии языка науки наличествуют разнородные факторы и разнонаправленные процессы, то есть имеет место системная детерминация. Потому действительную природу языка науки можно понять только при целостном системном подходе, при одновременном учете его внутринаучных и социокультурных особенностей, которые, в свою очередь, должны вестись с учетом исторического аспекта языка науки как развивающегося явления. *Внутринаучный* аспект анализа связан с рассмотрением языка науки как способа организации и движения научного знания, его особенностей среди всей совокупности семиотических средств науки, его структурных элементов и функций. *Социокультурный* же аспект ориентирует на изучение взаимосвязей языка науки, с одной стороны, с естественными (национальными) языками, с другой, — с языком культуры в це-

лом, с языком философии в частности, поскольку именно язык философии опосредует влияние многообразных форм культуры на язык науки.

Содержательный анализ взаимодействия внутренней и внешней детерминации языка науки обязательно предполагает также интерпретацию таких образований, как *парадигма* и *стиль научного мышления*, определения их места и функций в системе научного познания. Тем более что указанные понятия, в особенности “стиль мышления”, приобрели общенаучное значение и характеризуют уровень понятий междисциплинарного типа. Обнаружилась явная тенденция экстраполяции указанных понятий во вненаучную сферу, например, для описания характерных особенностей мышления обыденного, художественного, мышления эпохи вообще и т. п. Потому важно провести достаточно четкую демаркацию научного и ненаучного мышления и на этой основе выяснить характер их взаимосвязи. Кроме того, выявление общих черт стиля научного и ненаучного мышления существенно для анализа специфики внешней стиливой детерминации научного мышления, исходящей от культуры в целом.

В философской литературе понятию “*стиль научного мышления*” придается самое разное значение. Помимо того, что при определении понятия «стиль научного мышления» его относят к разным уровням субъекта познания (отдельный учёный, научный коллектив, научная школа, отрасль науки, наука в целом), подчас акценты расставляются лишь на отдельных его компонентах: на исходных принципах построения теорий; на конкретных типах научного объяснения (парадигмах); на философско-методологических составляющих стиля; на своеобразии различных видов научной деятельности. (См., напр.: *Сачков Ю. В.* Эволюция стиля мышления в современном естествознании // Вопросы философии. 1968. № 4; *Крымский С. В.* Научное знание и принципы его трансформации. Киев, 1974; *Парахонский Б. А.* Стиль мышления: Философские аспекты анализа стиля в сфере языка, культуры, познания. Киев, 1982; *Микешина Л. А.* Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990; *Андрюхина Л. М.* Стиль науки: культурно-историческая природа. Екатеринбург, 1992; *Степин В. С.* Теоретическое знание. Структура исторической эволюции. М., 2000; и др.). Словом, признание наличия в стиливой детерминации научного мышления логических, модельных, нормативных, ценностных, философско-методологических и иных характеристик имеет достаточные основания: терминология стиля научного мышления принимается всеми для описания радикальных перемен, происходящих в теоретическом мышлении.

Весьма расплывчато содержание понятия «*стиль научного мышления*» и в специальной научной литературе. Так, в исследованиях по логике и истории науки, связывая все крупные успехи в науке с «новым стилем мышления» (*М. Борн*), в родственных с ним значениях используют, — “научная картина мира” (*М. Планк*), “логика естествознания” (*В. И. Вернадский*); «грамматика науки» (*Я. И. Френкель*) “научная парадигма” (*Т. Кун*), “научно-исследовательская программа” (*И. Лакатос*), «эволюционный процесс отбора и выживания проблемы» (*К. Поппер*), и др. Безусловно, известные терминологические вариации в условиях глубокой диалектизации познавательного процесса вполне возможны и допустимы, если учесть специфику предметного подхода к исследуемому объекту. Однако



неоднозначность трактовки стиля научного мышления все ещё затрудняет его эффективное использование в научном познании.

Мы исходим из того, что стиль научного мышления необходимо характеризовать как *диалектическое единство знания и деятельности*.

Как *знание*, стиль научного мышления формируется отображением диалектического единства закономерностей объекта, практической деятельности и познания, что обуславливает ряд специфических, только ему присущих функций в познании. Во-первых, определяя категориальный аппарат науки и принципы его логического построения, стиль научного мышления выполняет эвристическую функцию; во-вторых, являясь общим фоном и основой деятельности субъекта, он выполняет важные селективные и нормативные функции в познании; в-третьих, будучи формой осознания способов познавательной деятельности, стиль научного мышления помогает формированию философских, методологических принципов научного познания. Иначе говоря, как *знание*, стиль научного мышления имеет один порядок с метатеоретической формой систематизации научного знания — *научной картиной мира*. И совпадает с последней в главном: представляет собой целостную систему принципов, как моделирующих, то есть относящихся к объяснению основных свойств действительности, так и методологических, касающихся способов получения этого знания. Именно принципов, — а не просто требований, — поскольку последние представляют собой форму принципа (или их системы), которая фиксирует его нормативную функцию в познании.

Как *деятельность*, стиль научного мышления характеризует различные аспекты и звенья связи собственно научного познания и вненаучных условий его осуществления. Этот аспект чрезвычайно важен уже потому, что обычное представление о научных революциях как смене стилей научного мышления весьма узко, ибо революции в науке связаны не столько с изменением в стиле мышления, сколько с переменами в целом типе культуры, обусловленном конкретно-историческими формами практики. Здесь важно учесть все социокультурные факторы, — и общие познавательные установки; и систему социальных ценностей; и мировоззренческие представления (в особенности философию и идеологию), характерные для культуры именно данного типа; и т. д. Вместе с тем экстерияльные для науки факторы, внешние для личности формы организации научной деятельности, хотя и опосредованно влияют на выбор исследовательских программ и самой логической формы получения нового знания, тем не менее, не являются определяющими. Все факторы из социокультурного фонда оказывают влияние на выработку исследовательских программ и способ их реализации, только преломляясь через парадигму.

**Парадигма** — образец научного объяснения для серии теорий, который воплощён в некоторой исходной теории. Именно исходная теория, изображая исследуемую сферу с точки зрения всеобщих символических и идеализированных онтологических схем, соотносенных с определенными типами экспериментальных действий, *задает систему операций* субъекту. В парадигме, по существу, воплощены когнитивные и языковые нормативы науки, и потому она выступает как устойчивая схема, как образец научной деятельности. Парадигма и определяет стиль научного мышления. Таким образом, выявленные предпосылки, условия и



процесс формирования стиля научного мышления позволяют характеризовать его и как деятельность, и как знание, и как социокультурный феномен.

В раскрытии диалектики знания и деятельности в стиле мышления исключительно роль языковых средств. Каждый из элементов и субэлементов языка науки занимает определенное место в структуре стиля научного мышления и выполняет специфические функции. Например, категориально-понятийный аппарат и принимаемые им средства доказательства являются важными инструментами организации и построения научной картины мира, составляют её языковую структуру. Терминосистема, которая обозначает и сообщает логически связную систему отражаемых субъектом объективных законов и существенных связей действительности, совокупность теоретических конструктов и вытекающую из них систему следствий, является языковой основой парадигмы. Точнее, не вся терминосистема, а совокупность собственных общих терминов науки, выступающая в качестве тезауруса, представляет собой языковую структуру парадигмы. Для отдельного субъекта его тезаурус всегда выступает в качестве своеобразного фильтра, позволяющего улавливать, извлекать семантическую информацию из воспринимаемых сообщений.

Таким образом, стилю научного мышления как знанию и деятельности свойственна своя особая категориально-языковая структура. С одной стороны, именно категориально-языковая форма позволяет специфически выделить его среди подобных образований в познавательном процессе, а с другой — выявить ряд инвариантных элементов в структуре ненаучного (обыденного, художественного) и научного мышления, их единство и взаимодействие в рамках исторически складывающихся общих стилей мышления эпохи.

Все сферы научного мышления имеют общие черты, определяющие его специфику по отношению к ненаучному мышлению, включая и философское. Важнейшей из этих черт является теоретическая форма мышления, несмотря на существование различных форм построения теории — аксиоматической и гипотетико-дедуктивной (в математических и естественных науках) и диалектико-логический (в философских и гуманитарных науках). Что собственно и позволяет найти такой инвариант структуры, который был бы присущ всем его формам: стилю мышления отдельного учёного, научного коллектива, научной школы, отрасли науки, общему стилю научного мышления. Таким инвариантом структуры стиля научного мышления выступает *категориальный строй*, или “*категориальная сетка*” — динамически взаимодействующая между собой система философских категорий (организующие работу человеческого мышления в любых его проявлениях) и наиболее общие понятия в каждой науке (отражающие наиболее устойчивое (инвариантное) в исследуемой реальности). Следовательно, термин “категориальная сетка” фиксирует тот факт, что в мышлении конкретно-научные, общенаучные и философские принципы и понятия функционируют в единстве и взаимодействии. Этот термин фиксирует самый подвижный элемент в стиле научного мышления, так как именно изменения в категориальном строе ведут к возникновению новых научных школ и порождают соответствующие изменения в научных методах. Поэтому категориальный строй или “сетку” можно считать ядром стиля научного мышления.

При этом историческое своеобразие категориального строя в стиле научного мышления эпохи определяется наличием некоего центра, предельного понятия, предельного объяснения, к которому сводится, в конечном счете, всякое научное объяснение. Это понятие Э. Г. Юдин назвал *предельной абстракцией* (См.: Юдин Э. Г. Деятельность как объяснительный принцип и предмет исследования // Вопросы философии. 1976. № 5. С. 67). Он выделяет в истории развития науки три таких предельных понятия и соответственно три этапа в развитии научного мышления: космос (античность), природа (Новое время) и деятельность (современное мышление). Так, к примеру, действительно в Новое время понятие природы как *causa sui* (Б. Спиноза) утвердилось в качестве верховного объяснительного принципа, требующего объективного, лишенного телеологизма, описания. Господство этого объяснительного принципа привело, как известно, к возникновению экспериментальной науки, породило, следовательно, новые способы получения научного знания. Указание на то, что данное явление есть закон природы, считалось предельным, то есть не требующим никакого дальнейшего объяснения. Этот единый объяснительный принцип прослеживается во всех областях науки и определяет единство многих её содержательных моментов. Он детерминирует не только содержательные, но и некоторые методологические принципы, составляющие стиль научного мышления. В этом предельном объяснении, логическим центром которого является предельная абстракция, в свернутом виде содержится всё богатство характеристики стиля научного мышления эпохи.

Итак, стиль научного мышления эпохи можно определить как канон, гносеологический идеал, в соответствии с которым происходит научное освоение мира на определённом этапе развития науки. Он основывается на целостном образе всей изучаемой наукой действительности (общей научной картине мира) и канонизирует содержательные, логические, методологические её характеристики. Это — способ идентификации и установления единства научного мышления эпохи. Конкретно-исторический характер стиля научного мышления эпохи определяется наличием предельного объяснительного принципа, который, наряду с общими принципами науки, определяет категориальный строй мышления, способы получения знания, отвечающих критериям научности, существующие нормы, правила и оценки.

Если стиль научного мышления охватывает основные научные направления в большой исторический период, то парадигма — более короткий период и служит гносеологическим эталоном для отрасли науки или научной школы. Структура парадигмы сходна со структурой стиля научного мышления эпохи и является как бы её срезом. Логическим центром парадигмы выступает центральная категория соответствующей теории. Изменения парадигмы в рамках одного стиля мышления приводят к изменению некоторых узлов категориального строя, принципов и способов получения научного знания. Появление же целого ряда новых парадигм в различных сферах науки может привести к изменению общего стиля научного мышления. Таким образом, смена стилей научного мышления эпохи совпадает с установившейся периодизацией теоретического мышления. В качестве критериев для периодизации стилей мышления эпохи должны быть выбраны самые стабильные элементы его структуры. Кроме предельной абстракции в качестве

таковых могут быть выбраны историческая специфика в понимании предмета научного мышления и изменения способов получения знания, отвечающего критериям научности.

Научное мышление взаимодействует и с ненаучными (внеаучными) формами мышления — мифологическим, обыденным, художественным, религиозным. Ненаучное мышление также имеет стилевую характеристику, структура которой отлична от структуры стиля научного мышления. Это существенное отличие структуры обусловлено тем, что ненаучное мышление не носит теоретического характера. Так, например, в структуре стиля обыденного мышления можно выделить два элемента: а) устойчивые моменты повседневного опыта, профессиональной деятельности, процессов обучения и воспитания, общеизвестные научные представления; б) используемые приёмы мысли. Первый элемент более подвижен, более подвержен изменению, развитию, второй — более консервативен. В самом деле, если современное обыденное мышление с содержательной стороны сильно отличается от обыденного мышления, скажем, античности или средних веков, то со стороны формы, с точки зрения применяемых приёмов мысли, это отличие не столь существенно. Поэтому правомерно выделить лишь два стиля обыденного мышления, коренным образом отличающихся друг от друга по используемым приёмам мыслительной деятельности — *синкретический и современный*.

Первый, синкретический стиль характерен для эпохи господства мифологического и раннего натурфилософского мышления, которому присуща “та самая нерасчлененная, интуитивная мифолого-философско-научно-поэтическая символика, в которой слито воедино все идеальное и чувственное, все демоническое и физическое, все отвлеченное и материальное. Это не учение, а символ, то есть полужнание, полусознание”. (Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963. С. 377). Здесь приёмы мысли не оформились еще как субъективно-логические процедуры; объективная логика вещи ещё не отделяется от субъективной логики настолько, чтобы последняя приобрела самостоятельность. И лишь в силлогистике Аристотеля фиксируется это отделение: приёмы мысли становятся уже чем-то отличным от логики движения вещей, вырабатываются такие приёмы мышления, которые могут применяться к любому его содержанию. Именно с момента отделения формальной стороны движения мысли от содержательной, — начинается формирование стиля обыденного мышления, который и существует поныне. И для современного обыденного мышления формально-логические приёмы, законы являются основным инструментом мышления. Причина такой консервативности обыденного мышления в том, что оно не изобретает, не совершенствует специально приёмы мыслительной деятельности, в то время как научное мышление вынуждено постоянно совершенствовать свои способы получения знания для более глубокого проникновения в свой предмет.

В стиле обыденного и научного мышления есть и некоторые общие элементы — это общелогические процедуры (анализ и синтез, индукция и дедукция, абстракция и обобщение и т. д.) и формально-логические методы. Но в научном мышлении общелогические процедуры и методы вплетены в исторически определённый тип теоретического движения, поэтому они более продуктивны и

применяются более последовательно. Общими для обыденного и научного мышления являются также некоторые элементы, в которых выражаются основные представления о свойствах действительности. Но то, что в стиле научного мышления выражается в категориальном строе, в обыденном мышлении выступает как система представлений. Присутствуют в обыденном мышлении и понятия, но они сильно отличаются от понятий научного мышления; в стиле обыденного мышления отсутствует такой элемент, как категориальная сетка, и потому понятия остаются разорванными и застывшими. Понятие, переходящее из научного мышления в обыденное, выключается из теоретического движения, и, смешиваясь с многообразными формами ненаучного знания, в том числе и с мистическим и псевдонаучным, может превратиться в представление-схему и даже в наглядное представление. И, наоборот, понятие, перешедшее в научное мышление из обыденного, включается в теоретическое движение от абстрактного к конкретному и в результате, развиваясь, приобретает более глубокое, а иногда и совершенно иное содержание. Поэтому при формировании научного мышления особую роль играет овладение логической культурой мышления, а не только содержательными знаниями.

Такова, вкратце, специфика стилевой детерминации языка науки.

А. Н. Кирюшин

*Воронеж*

## ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВИРТУАЛЬНОГО СОДЕРЖАНИЯ КОНЦЕПТА «КАРТИНА МИРА»

В самом конце XX века, в его последние четыре-пять лет почти обыденным стало использование выражений «виртуальный магазин», «виртуальная конференция», «виртуальная экономика», «виртуальное сообщество» и т. п. Термин «виртуальность» осваивается разного рода аналитиками современного общества — от философов и культурологов до политиков и журналистов. С точки зрения философа, это распространение новой терминологии весьма симптоматично. Во-первых, оно отражает зримое возрастание роли компьютерных технологий в повседневной жизни людей. Перенос таких форм взаимодействия, как купля-продажа, научная дискуссия или обсуждение сплетен из реального пространства магазина, офиса, кафе или кухни в виртуальное пространство сети Internet является, безусловно, впечатляющим фактом. Но не менее впечатляет тенденция расширительного, метафорического использования понятия «виртуальная реальность». С его помощью в настоящее время обозначаются многие новые экономические, политические, культурные феномены, не связанные непосредственно с компьютеризацией, но обнаруживающие сходство логики человеческой деятельности с логикой виртуальной реальности. Сущностный принцип этой логики, по мнению Д. В. Иванова — замещение реальных вещей и поступков образами — симуляци-

ями. Такого рода замещение можно наблюдать практически во всех сферах жизни современного человека, и это дает основание для целостного описания социокультурных изменений рубежа XX–XXI веков в картине мира через ее виртуальную специфику функционирования.

Философская, религиозная, научная и т. д. картины мира, на наш взгляд, представляют собой виртуальное знание о наиболее значимых принципиальных моментах определенного фрагмента действительности. Необходимым условием придания виртуальному содержанию статуса картины мира является адекватность ее теоретической системы реальному содержанию аспекта или всего пространства социальной или природной реальности. Фундаментальной философско-методологической категорией виртуального содержания концепта «картина мира» является феномен виртуальной реальности.

«Понятие виртуальной реальности, — пишет Н. А. Носов — в его общем виде приложимо ко всем видам реальности и физической, и технической, и психологической и т. д., — поскольку в широком контексте, а именно, как философская категория, — категория виртуальности предлагает единую онтологическую парадигму не только для естественных и технических дисциплин, но и для гуманитарных» [1, 23].

Мощный, все увеличивающийся информационный поток, воздействующий на человека и общество необходимо и закономерно инициирует философский анализ, формирующейся и претендующей на онтологическую законченность, информационно-коммуникативной оппозиции объективной реальности.

Современная фактологически насыщенная специфика исследований виртуального бытия, на наш взгляд, пока недостаточно акцентировано направлена на поиск его концептуальных оснований, а концентрируется вокруг наиболее заметных, но второстепенных характеристик: процессов виртуализации социума или его составных частей (экономики, образования и т. д.), а так же компьютерной реальности и Интернета. Подвергать сомнению адекватность этой тенденции было бы нелогично, однако считать ее наиболее перспективной и кардинальной — опрометчиво.

Перспективным для концептуального анализа виртуальной реальности будет использование алгоритмизации, эффективно проявившей себя в наиболее ярко выраженной виртуально компьютерной среде. Алгоритмический стиль мышления не может не стать отличительной чертой философского стиля мышления, если оно не хочет оказаться на обочине развития мировой духовной культуры и превратиться из интегративного ее фактора в дезинтегративный [2, 3]. Эффективным и методологически эвристичным мы полагаем исследование философских проблем виртуалистики, опираясь на универсальный логико-философский алгоритм предложенный И. И. Булычевым и предполагающий неукоснительное выполнение трех обязательных правил: 1) поиск атрибутов; 2) выделение сторон основного движущего (диалектического) противоречия; 3) нахождение структуры каждой из фундаментальных категорий/

В качестве способов существования виртуальной реальности мы предлагаем *гратуал* и *ингратуал*, которые представляют собой разноравновесную специфику протекания информационных по своей сути психологических процессов. Грату-

ал (от лат. *gratus* — «привлекательный») характеризуется информационной насыщенностью и высокими скоростями течения психических актов пребывания в виртуальной реальности или виртуальных состояниях. Ингратуал (от лат. *ingratus* — «непривлекательный») как противоположность гратуала сопровождается симптомами инфомационной ограниченности психических актов иммерсии в виртуальную реальность: появляется чувство своего бессилия, ощущение подавленности, мышление становится при этом вязким, внимание — рассеянным, осуществление деятельности возможно только с помощью напряжения волевых усилий, деятельность «не идет», «сопротивляется», тело человека «не слушается» его и т. п.

Основное противоречие виртуальной реальности мы видим в диалектической оппозиции ее *актуальности* и *потенциальности*. Диалектику актуальности и потенциальной виртуальной реальности можно проиллюстрировать на примере ее взаимосвязи с константным бытием. Понятия «константный» и «виртуальный» являются относительными: *актуально* существующая виртуальная реальность *потенциально* содержит в себе виртуальную реальность следующего уровня, став относительно нее константной реальностью. Исходная константная реальность при этом сворачивается, становясь виртуальным элементом новой константной реальности, тем не менее, храня в себе новые потенции.

К элементам структуры виртуальной реальности следует отнести *константную*, *неконстантную* и *смешанную* коммуникацию. Иммерсионное восприятие объективной реальности требует в качестве необходимого условия для своего существования постоянный естественный информационный взаимообмен, коммуникацию человека со средой. И этот механизм информационного взаимообмена с объективной реальностью мы обозначим как константную коммуникацию.

Под неконстантной коммуникацией (термином, заимствованным у ряда исследователей (Булычев И. И., Саяпин О. В. О сущности виртуальности / И. И. Булычев, О. В. Саяпин // Искусственный интеллект: философия, методология, инновации. Мат. Второй международной молодежной конференции. — СПб, 2007. — С. 228–230) мы понимаем информационный взаимообмен между психологической по своей сути виртуальной реальностью и человеческой психикой.

Смешанная коммуникация является своеобразным промежуточным звеном между константной и неконстантной, и ее функционирование наиболее ярко иллюстрирует так называемая аугментированная реальность [3, 13–14], которая подразумевает субъективную реальность, которая является сочетанием объективной и виртуальной реальности. В таком случае, коммуникация человеческой психики осуществляется как с внешней, так и с виртуальной средой.

Таким образом, рассматривая фактор «картина мира» мы предположили виртуальный характер его содержания и функционирования. Философско-методологическое содержание виртуальной картины мира является феномен виртуальной реальности. Используя универсальный логико-философский алгоритм мы предложили один из вариантов концептуализации виртуальной реальности, предположив в качестве способов ее существования гратуал и ингратуал, основного противоречия — актуальность и потенциальность, элементов структуры — константную, неконстантную и смешанную коммуникацию.

1. Носов Н. А. Психология виртуальной реальности // Тез. докл. на конф. «Технология виртуальной реальности». М., 1995. 431 с.

2. Булычев И. И. Основы философии, изложенные методом универсального логического алгоритма. Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г. Р. Державина, 1999 289 с.

3. Бабенко В. С. Виртуальная реальность: Толковый словарь терминов / В. С. Бабенко; ГУАП. СПб., 2006 87 с.

Н. Н. Коган

*Хабаровск*

## ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Проблематика развития образования и образовательных процессов в эпоху глобальных социально-экономических, политических, научных и мировоззренческих инноваций становится важным направлением философского анализа. В 1970 г. ЮНЕСКО признало, что современное образование находится в глобальном кризисном состоянии, так его развитие не поспевает за ускоренной динамикой развития науки, техники и общества в целом, а содержание, цели и методы не соответствуют потребностям сегодняшнего дня. Некоторые отечественные исследователи (В. П. Казначеев, Г. Г. Малинецкий, Н. Н. Моисеев, А. И. Субетто и другие) считают, что из всей совокупности современных кризисов кризис образования является наиболее опасным для современной цивилизации.

Кризис образования обрел в России некую спецификацию. Начавшаяся с начала 90-х годов XX века государственная и социально-экономическая перестройка в стране сопровождалась изменением шкалы ценности в образовательной системе, вызванной обвалом промышленно-экономического сектора и быстрым развитием системы банковских и юридических услуг. Престижными для молодого поколения стали социально-гуманитарные специальности, особенно экономические и юридические. Резко сократилась потребность в инженерных, технических и научно-технических кадрах, что привело к падению уровня естественнонаучного образования и даже его частичному разрушению.

Но в конце XX — начале XXI века была осознана необходимость возрождения престижа естественнонаучного образования и подготовки научных и научно-технических кадров, которые смогли бы обеспечить научную и техническую конкурентоспособность России и тем самым предотвратить опасность её превращения в третьеразрядную сырьевую страну, диктовать порядок жизни которой найдется много желающих. Многие отечественные исследователи считают, что создать высокоразвитую и конкурентоспособную экономическую и индустриальную базу в стране невозможно, если в сфере образования будет доминировать понимание естественнонаучных основ техники и технологии производства, свойственное для классического этапа развития науки. Не отрицая значимости классического этапа развития науки и присущего ему классического рационалистического стиля мышления, ученые, философы науки и техники считают необходимым учитывать



при рассмотрении проблематики, связанной с образованием, тот факт, что современная наука перешла на постнеклассическую ступень развития. Поэтому необходимо отрабатывать и соответствующие ей стили и принципы мышления.

Очевидно, что цель воссоздания естественнонаучного образования, его социальной и государственной значимости требует разработки конкретных экономических, правовых, социокультурных механизмов её реализации. Но очевидно также, что создание экономических и юридических условий недостаточно для того, чтобы вывести естественнонаучное образование на современный уровень. Прежде чем «вливать» деньги в возрождение естественнонаучного образования, обеспечивать его правовую базу, необходимо ответить на главный вопрос, каким должно быть это образование, какие теоретико-методологические и мировоззренческие принципы должны составлять его основу. В эпоху информационного общества, прорыва информационных технологий в науку и образование, тотальной критики культурного доминирования классического рационализма, вступления науки в постнеклассическую фазу своего развития, формирования постнеклассического типа рациональности и, следовательно, нового типа мышления прежние базирующиеся на признании фундаментальности классического рационализма теоретико-методологические и методологические принципы не могут стать основанием естественнонаучного образования. Возникла потребность изменить его базовые философские и теоретико-методологические основания, привести их в соответствие, во-первых, с новыми мировоззренческими и ценностными установками, сформировавшимися в современном мире, а, во-вторых, с содержанием и принципами постнеклассической науки. Изменение базовых оснований естественнонаучного образования сопровождается изменением смыслового наполнения как образовательно-технологических вопросов «чему учить», «как учить», так и гуманитарно-ценностных проблем «зачем учить», то есть, каким правилам жизни обучать, какое мышление формировать.

Эпистемологические принципы постнеклассической науки, обуславливая изменение модели естественнонаучного образования, предлагают иные, в сравнении с классическим рационализмом, концептуальные основания построения этой модели, выделяя в ней в качестве доминирующей характеристики формирование принципов мышления, соразмерных нелинейным процессам и делающих возможным их изучение и понимание. Так как понятие нелинейности использует не только современное естествознание, но и современная социально-гуманитарная наука, то актуализируется задача осовременивания не только философии естественного образования, но и философии образования в её целостности. Что же касается философии естественного образования, то необходимо привести её содержание и принципы построения в соответствие с моделью постнеклассического естественнонаучного образования, учитывая, что оно должно вписаться в сетевое, коммуникативно-диалоговое пространство бытия человека.

Актуальной является и задача понять смысл гуманистической ориентации постнеклассического естественнонаучного образования, а также рассмотреть его связь с философско-антропологической проблемой формирования человека, мышление и мировоззрение которого соответствуют постнеклассическому типу рациональности, соотносящему научные знания с ценностно-целевыми струк-



турами научно-познавательной деятельности. В этом контексте анализ проблем сущности современного естественнонаучного образования, его философских и теоретико-методологических оснований приобретает не только теоретическую, но, прежде всего, практическую значимость и актуальность.

Большое число работ посвящено анализу кризиса российского образования, который пришелся на рубеж XX и XXI веков, явившись проявлением системного кризиса российского общества в целом. Одни исследователи (С. П. Капица, Г. Г. Малинецкий, А. И. Субетто и другие) отмечают, что Россия переживает не просто системный кризис, а геополитическую, геоэкономическую, геокультурную катастрофы, преодоление которых, требует от общества неких сверхусилий. Другие исследователи, соглашаясь с наличием в России системного кризиса, интерпретируют его в понятиях синергетики, утверждая, что Россия находится в точке глобальной бифуркации (П. Бурдье, Э. Тоффлер) или макросдвига (Э. Ласло). Приближение точки бифуркации мирового развития проявляется, по Г. Г. Малинецкому, в разных сферах. Так, по мнению, С. Е. Кургина, признаком приближения точки бифуркации является кризис философского постмодернизма, провоцирующего распад культурного и социального пространства, утрату перспективы развития общества.

В ходе исследования специфики конструкта философии постнеклассического образования востребованными оказались идеи новой теории самоорганизации систем — синергетики. Её становление началось в 70-х годах XX века и связано с изучением сложно организованных нелинейных динамических «сильно неравновесных» систем. Термин «синергетика», использовавшийся христианским богословием для обозначения соработничества Бога и человека, был введен в научный обиход Г. Хакеном в 1970 году для обозначения нового междисциплинарного направления исследований сложных самоорганизующихся систем. Синергетика обрела статус науки о природных явлениях и процессах, так как доказала, что все процессы и явления в природе связаны постоянным обменом веществом, энергией, информацией с окружающей средой, что неизбежно делает их неравновесными. Анализ поведения таких систем «вдали от равновесия» обнаружил, что системы приобретают принципиально новые свойства и начинают подчиняться особым законам. Развиваемые в трудах И. Пригожина, Г. Б. Басова, А. М. Прохорова, Ч. Таунса, Г. Хакена, Б. П. Белоусова, А. М. Жаботинского, А. Н. Колмогорова, Ю. Л. Климонтович, А. А. Самарского, С. П. Курдюмова и других ученых синергетические идеи изменили методы и стратегии научного поиска, а также парадигмы современного естествознания, определили стратегию его развития в XXI веке. Исследования в области синергетики привели к открытию динамического хаоса (Э. Лоренц), созданию теории катастроф (Р. Том, В. И. Арнольд), эволюционной теории автопоэзиса живых систем (У. Матурана, Ф. Варелла). Н. Н. Моисеев и Э. Тоффлер приписывают синергетике статус новейшей научной революции.

В связи с тем, что образование всегда тесно связано с наукой, то синергетике отводится роль не только ядра постнеклассической науки, но и образования, что изменяет предмет философии образования. Необходимость реформирования естественнонаучного образования, приведения его в соответствие с новым науч-

ным мировоззрением — это веяние времени. Но речь должна идти не только об изменении нейтральной к познающему субъекту методологии научного познания, но, прежде всего, о гуманистическом, философско-антропологическом аспекте образования, что стало предметом рассмотрения в работах А. П. Огурцова, Я. И. Свирского и других. Антропологизм образования нельзя связывать только с гуманитарной культурой, сводящейся к художественным ценностям и к гуманитарному знанию. Культура, определяющая внутренний мир человека, не может быть сформирована без представлений о природе. Поэтому общечеловеческая культура должна строиться на основе диалога естественнонаучной и гуманитарной форм культуры, что формирует новый взгляд на мир в целом. В попытках сформулировать основания для новой философии образования эпохи постсовременности, можно опереться на диалогическую культурфилософию В. С. Библера, М. М. Бахтина, идеи М. Бубера (диалог с собой), И. Пригожина (диалог с природой), Ч. Сноу (диалог двух культур), исследования коммуникационного аспекта образования (В. И. Аршинов, Ю. А. Данилов, П. Вацлавик, М. Маклюэн, О. И. Матяш, В. В. Тарасенко и другие).

Исследование мировоззренческих аспектов естественнонаучного образования основывалось на работах таких ученых, как М. Планк, А. Эйнштейн, М. Бор, Э. Шредингер, и трудах философов М. Хайдеггера, Дж. Холтона, В. С. Степина и других. Множественность имен и работ свидетельствует о богатстве и разнообразии проблем, связанных с образованием, указывает на невозможность их редукции к одной лишь версии.

Несмотря на то, что многие аспекты проблемы становления постнеклассического естественнонаучного образования рассматривались в работах некоторых авторов, но комплексного и целостного её анализа не существует, о чем свидетельствует отсутствие монографий, специально посвященных проблемам построения модели постнеклассического образования.

Е. А. Корягина

*Уфа*

## ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ И КАРТИНА МИРА

Любая картина мира в качестве своего обязательного компонента включает в себя определенное понимание времени. Для древней космологической картины мира, формируемой мифами и философией, характерно время как отражение вселенской вечности в сфере чувственных вещей, в том числе и человеческой, обуславливающее ее становление. В средневековой теологической картине мира время выражает мирской план бытия, отличный от божественной вечности, допускающий возможность соединения с ней. В нововременной механической картине мира время означает чистую длительность, протекающую равномерно и независимо от явлений, происходящих во Вселенной.

Переход от старой механической картины мира, господствующей в науке XVII–XIX веков, в которой время рассматривалось как некая математическая ве-

личина, являющаяся условием пространственного перемещения тел, не влияющая на само движение, к новой картине мира, в которой время становится доминирующим фактором, позволяющим представить Вселенную в динамике (в изменении, взаимодействии и развитии), т. е. исторически, был, в определенной мере, подготовлен развитием философии и естествознания. Решающую роль здесь сыграли два фундаментальных акта: диалектизация естествознания, утверждение в нем, в частности, идеи эволюции и выделение жизни в качестве универсальной реальности, обладающей свойствами, которые считались прямо противоположными и принадлежащими совершенно разным образованиям — природе и социуму, бытию и духу, объекту и субъекту, живой и неживой природе. Способом существования этой реальности являлся процесс во всем богатстве его содержательных форм: от возникновения, становления, расцвета, созидания нового, качественного преобразования, размножения, роста, борьбы за существование до упадка, разложения и гибели. Жизнь проявляется в космологических процессах, лежащих в основе образования и развития Вселенной, в биологических процессах, определяющих формирование геологического облика Земли и биосферы, в социально-культурных процессах, обуславливающих исторический прогресс человеческой цивилизации и эволюцию ноосферы. Специфической особенностью всех жизненных процессов является их временной, темпоральный характер.

Открытие темпоральной основы жизни в ее космологической форме было осуществлено А. Бергсоном, который ввел понятие реального времени, полагая, что оно состоит в внутренней длительности, присущей всем органическим телам, которая выражается в непрерывном потоке изменений, в обновлении, в непрерывающемся взаимопроникновении качественно разнородных элементов, где прошлое становится настоящим и переходит в будущее. Дальнейшее развитие представлений о времени как длительности, определяющей специфику жизненных актов, осуществил В. И. Вернадский, введя в научный обиход понятие времени-длнения, которое подчеркивает процессуальность, качественную изменчивость как способ существования живых организмов и их сообществ.

Биологическое время, которое разработал в своих трудах В. И. Вернадский в значительной степени аналогично историческому времени, образ которого сложился в общественном сознании Нового времени. Историческое время в понимании этой эпохи — это совсем другое время, нежели то, которое было свойственно общественному сознанию Древности и Средневековья, трактуемое в качестве некоей шкалы, на которой откладываются исторические события, в качестве средства хронологической организации и систематизации исторического материала и в качестве промежутка, интервала существования того или иного явления. Историческое время понимается как внутреннее свойство исторического процесса, характеризующее непрерывное изменение, переход от одного качественного состояния социальной реальности или общественной жизни к другому в форме последовательной смены прошлого, настоящего и будущего, исторических эпох и периодов. Согласно В. И. Вернадскому биологическое время или время-длнение обозначает непрерывный процесс изменения живого организма в его индивидуальной жизни, процесс смены поколений, процесс качественного изменения форм жизни, определяющий взаимодействие организмов и окружающей среды

и приводящий к образованию биологических сообществ и процесс становления, изменения и эволюции биосферы (Симаков К. В. Концепция реального времени-длния В. И. Вернадского // Вопросы философии. — 2003. — №4. — С. 96). Данное понимание биологического времени обретает исторический смысл.

Появление неклассической и постнеклассической науки знаменует поворот к историческому истолкованию времени в физической и химической сферах материального мира, где в век классической науки господствовало механическое время, сводимое к часам и измерительным процедурам. Еще в XIX век в термодинамике утверждается представление о времени как о характеристике энтропийных процессов с точки зрения их реального протекания направленности и необратимости. Во второй половине XX века работы в области неравновесной термодинамики и синергетики убедительно показали, что время является важнейшим фактором поведения самоорганизующихся систем от элементарных частиц до метagalaktiki, определяющим их качественную изменчивость и эволюцию, что дало основание И. Пригожину заявить: «Ныне физика обрела точку опоры не в отрицании времени, а в открытии времени во всех областях физической реальности» (Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. — 1989. — № 8. — С. 9). Причем с точки зрения автора этих слов новое физическое время по своему мировоззренческому смыслу есть время историческое.

Таким образом, к концу XX века во всех сферах объективной реальности — обществе, живой и неживой природе — в мировоззренческом плане, т. е. в качестве времени картины мира, утверждается историческое время так, что мы можем сказать, что современная картина мира может быть с полным правом названа исторической.

Н. Б. Крылова  
*Москва*

## СТАНОВЛЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА РЕБЕНКА В ПРОЦЕССЕ ОСВОЕНИЯ КУЛЬТУРНЫМ ОПЫТОМ

Соотношение содержания образования и культурного опыта учащегося в отечественной педагогике до рубежа 80–90-х (начала заметных инновационных процессов в сфере образования) анализировалось достаточно редко. Редким был и остается подход к решению проблемы с позиции философии образования. Преобладают два вектора анализа культурного содержания образования — формулировка общих целей и построение учебных культурологических курса для школьников и студентов. Считается само собой разумеющимся, что образование призвано приобщать школьников к ценностям и нормам культуры. Знание ее основ рассматривалось как одно из основных требований к школьнику, а воспитание «человека культуры» — важной задачей школы. Логика обучения была простой: учащимся предъявлялась информация об историческом культурном опыте, важность усвоения которой должна стать мотивом их учения.

Требования к «знаниям и умениям» ежегодно повышались, разрастался стандарт образования, но уровень «культурности» и «интеллигентности» значительной части выпускников оставался недостаточным. О нем можно судить по косвенным признакам, например, невысокому качеству жизни и окружающей среды, росту экологических проблем, неэффективности инновационных процессов, низкому уровню управления и производства, укорененности привычки делать многое «на авось»

Отражением этого глубинного недостатка обучения стало отсутствие понятий «культура», «культуросообразность образования» как ключевых в анализе педагогической деятельности во многих исследованиях и учебно-методических пособиях. Если же и появлялась культурная составляющая образования, то она сводилась к исторической информации, которая не осознавалась учащимися и не анализировалась в современном контексте.

Понятно, что назревала потребность в углубленной трактовке культурной составляющей содержания образования на основе развития идей Бахтина, Библера, Гессена, Лотмана и других исследователей. Эти идеи не учитывались при составлении официальных документов, провозглашавших развитие содержания образования, принципиально ориентированного на усвоение учащимися информационных основ предметов, а не на выработку потребности действовать на основе личностно освоенных культурных норм. При этом подразумевалось, что культурный опыт учащихся по-прежнему должен формироваться в ходе изучения гуманитарных наук, прежде всего истории литературы (по сути, литературоведения), истории, истории искусств. В этой логике опыт объясняется как единство знаний и умений. Такое понимание хорошо ложится в рамки *знаниевой парадигмы*. Однако в философии образования опыт давно уже не трактуется как автоматическое соединение «знаний-умений».

Опыт описывали в зависимости от исходных аксиологических и теоретических построений, поэтому определения так разнообразны. Прагматизм: опыт как инструментальное пространство использования вещей. Экзистенциализм: опыт — переживания разнообразной практики, внутренней, духовной и эмоционально-эмпирической. Неопозитивизм: опыт как изменение состояния субъекта. Многое для понимания роли опыта в развитии учащегося дал прагматизм Джон Дьюи (1859–1962). Для него опыт — одно из наиболее общих и всеобъемлющих понятий, сравнимых с понятием жизни. Дьюи рассматривает опыт в двух формах: как практики освоения природы и культурного вхождения в нее, и как социальный, моральный опыт. В обоих случаях Дьюи видит в качестве основного способа обретения опыта — научный метод решения конкретных проблем в различных сферах человеческой практики. Метод помогает: установить затруднение, осознать и определить проблемную ситуацию; выдвинуть предположение (гипотезу) и предложить план действия; сформулировать возможные последствия (результаты) предлагаемого решения; экспериментально проверить, в случае необходимости изменить решение. Известный принцип Дьюи «*Учеба в деятельности и через действие*» составляет основу истинного продуктивного образования.

Охарактеризуем культурный опыт как самостоятельную практику растущим человеком осмысления (открытия значения) собственного действия и поведения,

и последующего понимания и реализации своих личностных/индивидуальных возможностей участия в культурных процессах на основе принятых культурных норм деятельности. Основой опыта в такой логике становится не знание, а рефлексия деятельности, ее анализ (субъективация жизнедеятельности), формирование нового понимания практики (практической ситуации), проблематизация и использование этого новообразования в дальнейшей деятельности.

Опыт — не сумма впечатлений от получаемых знаний и попыток их «приложить», опыт имеет **накопительно-конструктивный, реконструктивный и субъектный (и субъективный) характер.**

Такое понимание объясняет, почему линейная, автоматическая «трансляция» культурного опыта как усвоения стандартной информации «не понятого индивида зачем» совершенно не эффективна. Однако на этом строится обучение в массовой школе: запомни — потом пригодится. Если ставить вопрос о реальном становлении и расширении культурного опыта, то целесообразно обеспечить время и пространства осмысления школьником собственной деятельности на основе реальных продуктивных задач и культурных норм в контексте решения школьником общечеловеческих, этно-национальных и индивидуальных задач образования.

«Культурность» школьников в традиционной школе, тем не менее, остается во многом вторичной: учителя преподают им некоторые культурные нормы, которые дети должны были усвоить. Информация о культурных образцах задана и обсуждению детьми не подлежит — по сути *«принцип трансляции культуры»*, который получил распространение среди практикующих учителей и стал основой составления учебных программ во многих педагогических вузах. Принцип трансляции культуры продолжает базироваться на знаниевой парадигме образования.

Принцип самоопределения и свободы выбора приобретает, однако, все больший вес в образовании. Эта идея способствовала появлению отечественных авторских школ. Заметные преобразования шли примерно до середины 90-х. Затем система стала понемногу приобретать знакомые механистические формы и административные черты. Хотя образованию и был дан некоторый момент движения, полностью открытым оно не стало, академические приоритеты содержания и административно-командные тенденции сохраняются до сих пор. Противоречивость ситуации налицо: в программных документах модернизации образования значительное внимание уделялось идеям личностно-ориентированного и развивающего обучения, но массовая школа продолжает действовать на основе знаниевой парадигмы образования, что задает пассивность школьников.

Импульсы, данные на рубеже 80–90-х, помогли объединить усилия педагогики, психологии и культурологии в определении того, как можно перестроить школьную образование и **помочь ребенку обрести собственный культурный опыт в интересной для него практической (проектной, исследовательской, прикладной, производственной) деятельности**, а не пассивно выслушивать рассказы о культурном опыте других людей. Назову некоторые важные факторы становления широкого культурологического подхода и его укоренения в современном образовании.

• **Один из решающих факторов — развитие идей Л. С. Выготского и его культурно-исторической концепции через призму новых задач развития об-**

**разования.** Культурно-историческая концепция в ее первоначальном виде ориентирована в большей мере вовне — на объяснение условия, в которых протекает деятельность человека. Наиболее значимы для неё именно внешние (социальные, культурные) условия, они в первую очередь определяют внутренние механизмы мышления. Но то, что было исчерпывающим для объяснения в середине прошлого века, требует последующих смысловых уточнений. Приоритеты механизмов социализации, которые наиболее часто используются при объяснении развития психики и их отождествление с процессами культурной идентификации ребенка скорее можно охарактеризовать как однофакторное объяснение становления культурного опыта. Здесь возможна недооценка роли внутренних условий, которые в каждом индивидуальном случае дают различное преломление социальных и поликультурных условий жизни. Возникает потребность достраивания культурно-исторической концепции психического развития ребенка двух-и трехфакторным объяснением приобретения культурного опыта на новой теоретической основе — соединении механизмов социализации и индивидуализации.

● **Новое понимание культурологических понятий** нашло применение в культурной антропологии, психологии, искусствознании, социальной истории, они все чаще используются педагогике, психологии и философии образования. К таким понятиям относятся, в частности, инкультурация, аккультурация, культурная идентификация (и субкультурная идентификация), культурные нормы и ценности, культурный опыт. Как подчеркивает В. И. Слободчиков в *«Психологии развития человека»*, по Выготскому, культура, социальный и культурный опыт, среда — не условие или фактор психического развития, а его источник. Другой источник — отрефлексированные *культурные практики* индивида, вне которых трудно понять его опыт. По Выготскому, внешнее (культура) превращается во внутреннее. Однако нельзя забывать и о том, что внутреннее (инкультурация) затем возвращается на новом уровне в культуру благодаря активному опыту самоопределения, который формируется с развитием речи и первыми пробами самореализации ребенка в творчестве.

● **Осмысление роли культуролога в трансформации содержания форм образования.** Внимание обращалось на следующие особенности:

— образование есть пространство контекстных (предметных и коммуникативных) культурных практик и учителя, и ребенка (и культурных практик их взаимодействия);

— культурная деятельность подростка — многофункциональна и многозначна. Она — основной механизм получения им собственного культурного опыта; канал самоопределения и самореализации, непосредственное выражение его индивидуального развития;

— культурный опыт подростка — результат многих, часто противоречивых культурных наложений и наслоений, поэтому он не может определяться учебными «интервенциями» школы (Новые ценности образования // Н. Б. Крылова, Культурология образования. М., 2000, с. 184).

Разнообразие культурологических теорий и культурологических исследований в разных областях гуманитарного знания указывает на универсальность идей общей культурологии. Она анализирует основные идеи, ценности, нормы, осо-



бенности и закономерности культурных процессов и обобщающее теоретические подходы в их осмыслении в прошлом и настоящем. Применение идей и понятий культурологии в сфере образования объясняет пространства образования (обучения, дидактики, воспитания, педагогической поддержки), а также механизмы социализации и индивидуализации в образовании в ином ракурсе — на основе культурных практик растущего человека.

В настоящее время можно условно выделить как три парадигмы, лежащие основе организации школы:

— **знаниевую (А)**: нацеленную в основном на формирование системы «знаний-умений» школьников и опирающуюся на упрощенные механизмы запоминания и усвоения; для знаниевого подхода организации обучения характерна стандартизированная передача учащимся культурного опыта вне акцента на его становящиеся культурные интересы;

— **развивающую (В)**: нацеленную в основном на развитие когнитивной, аналитической, интеллектуальной культуры школьника и опирающуюся на формирование у него навыков проектной проблематизации и научного исследования; для развивающего подхода обучения характерна опора на анализ культурного опыта и понимание опыта учащегося как основы его универсальных умений;

— **культурную (С)**: ориентированную на практическое развитие продуктивных способностей на основе культурных норм и опирающуюся на самоопределение школьников в разнообразной социокультурной и производственной проектной деятельности, т. е. на становление у школьника собственного продуктивного культурного опыта в рамках индивидуальных образовательных программ

В содержательных моделях современных школ (которые, к сожалению, не столь вариативны, как того требует развитие открытой системы образования), присутствуют все три парадигмы в разных конфигурациях (А+В, В+С и даже А+С) и соотношениях их основных идей в каждой конфигурации. Для каждой модели свойственны свои особенности становления культурного опыта учащихся. Наиболее адекватные условия создаются в школьном сообществе, организованном на основе **культурной парадигмы**, которая ставит задачи осмысления и реорганизации старшеклассником собственного культурного опыта на основе его разнообразных практик. Этот путь наиболее продуктивен, поскольку память растущего человека сохраняет его личностный опыт лучше, чем обезличенную информацию. Личностный же опыт позволяет ему расширять сферу интересов и делает менее противоречивыми его стремление к самоопределению и самореализации на основе такого практического опыта.

Опыт — событие. Опыт — постоянное практическое и предметное обновление, осмысление и переосмысление личностного знания, т. е. такого знания, которое принято личностью и включено во внутренний мир и картину мира в ситуации здесь и теперь. Опыт — присвоение личностных знаний в процессе значимой для человека интересной и инновационной деятельности, которая может отрицать прежний опыт и строить новый. Опыт — осмысление положения человека в мире, практики его деятельности и отношений. Он имеет несколько векторов, каждый из которых имеет свои культурные составляющие:

— природосообразного поведения, изучения и исследования природы;



— практической деятельности (рутинного и творческого труда, повседневной и инновационной организации производства);

— нравственных действий и общения, духовной жизни, рефлексии;

— участия в общественной и социальной жизни.

В этом смысле именно собственный, а не чужой опыт — элемент развития каждого человека. Воспитание и обучение (образование в целом) — это пространство социальной жизни, где создаются (взрослыми и самостоятельно детьми) условия для активного получения и критического анализа опыта. Особенно это важно для старшей школы, где становление и реконструкция опыта подростка идет особенно интенсивно и часто болезненно (настолько, насколько непроста любая интенсивная реконструкция). Чтобы становление опыта стало действительно повседневной культурной практикой школьника, необходим ряд условий:

— содержание образования раскрывается перед школьником как многообразие практических, прикладных форм его собственной деятельности во всех образовательных областях в виде самостоятельных учебных, исследовательских, творческих текстов, наглядных пособий, приборов, учебников, эссе, ИТ-презентаций, рецензий, статей, художественных текстов в школьных/классных альманахах и журналах и т. п.;

— содержание конкретной практики определяется школьниками и учителем в зависимости от учебных и образовательных программ и проектов, однако критерии их выполнения всегда связываются с общепринятыми культурными нормами и образцами;

— опытом становятся только прожитые, пережитые, принятые и осмысленные (отрефлексированные) на личностном уровне практические ситуации действия («лаборатория жизни», по словам Ю. М. Лотмана), что возможно при организации аналитических форм участия в детско-взрослом школьном сообществе;

— каждая образовательная область дается школьнику через его культурные практики в формах собственных прикладных, исследовательских, творческих, социальных и иных проектов;

— накопление опыта должно носить безотметочный характер и анализироваться содержательно как накопление опыта успешности и значимости его самостоятельных действий;

— необходимы разные уровни получения опыта конкретной работы на основе личностного выбора, выявления и реализации собственных жизненных представлений, предпочтений, интересов, скрытых до времени способностей **в непосредственных рабочих/производственных ситуациях и пробах (желательно длительных, а не краткосрочных).**

Культура не сводится к неизменным фундаментальным сущностям. Она — ключ к инновационной деятельности и ее постоянному пересмотру. Как подчеркивал Ю. М. Лотман: количество «единиц культуры» (того, что можно узнать в виде условных единиц знаний о прошлом культурном опыте) ограничено, но их варианты бесконечны. Эта индивидуальная бесконечность и есть основа для роста уникального опыта каждого человека. И поэтому нет автоматического перехода от суммы общекультурных знаний к продуктивному индивидуальному опыту, который всегда создается «как бы заново». Сколько бы мы не начинали

выпускников необходимыми знаниями и навыками — устными аналогами профессиональных проб из разных областей наук и производства, его школярский опыт будет глух к восприятию реальных проблем производства и экономики. Кирпичики знаний-умений сами по себе не создадут опыт. Человек должен их сложить сам и заново, за него это никто не сделает, никакой учитель не сделает учащегося опытным. Здесь действуют другие закономерности. Необходима полноценная практика (не ее имитация) и обеспечение реальной работы как необходимого фундамента опыта.

1. *Асмолов А. Г.* Культурно-историческая психология и конструирование миров. М.; Воронеж, 1996.
2. *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.
3. *Бондаревская Е. В.* Воспитание как возрождение человека культуры и нравственности. Ростов-на-Дону, 1991.
4. *Брунер Дж.* Культура образования. М., 2006.
5. *Коул М.* Культурно-историческая психология: наука будущего. М., 1997.
6. *Крылова Н. Б.* Культурология образования. // Новые ценности образования, Вып. 10. М., 2000.
7. *Курганов С. Ю.* Ребенок и взрослый в учебном диалоге. М., 1989.
8. Новые ценности образования: Культурная парадигма. № 4(34), 2007.
9. *Полани М.* Личностное знание. М., 1985.

Т. С. Кузубова  
Екатеринбург

## НИЦШЕАНСКИЙ ПРОЕКТ «НАУК О ДУХЕ» (К ПРОБЛЕМЕ СТАНОВЛЕНИЯ ПАРАДИГМЫ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ)

Формирование гуманитарных наук в качестве самостоятельной области знания сделало весьма острой проблему их самоопределения по отношению к общепризнанному образцу науки. Проблемы специфики культурной реальности и метода ее постижения стали ядром философской рефлексии по поводу «наук о духе». Гуманитарные науки конституировались в оппозиции к метафизике, предлагавшей умозрительные конструкции истории и культуры. Кризис метафизики и кризис всей европейской культуры был наиболее точно и глубоко осмыслен Ф. Ницше. Его переоценка всех ценностей европейской культуры, критика присущей ей «теоретического оптимизма» содержали своеобразный проект «наук о духе», в котором были намечены основные темы современного гуманитарного познания. Ключевые для гуманитарных дисциплин понятия языка, жизни, интерпретации, ценности предстали в «единой связке», тем самым открылась возможность различных вариантов обоснования «наук о духе» в философии жизни, неокантианстве, феноменологии, структурализме. Уже в раннем творчестве Ниц-

ше мы находим новаторский проект ведущих гуманитарных дисциплин — филологии и истории, который вырисовывается в острой полемике с классической филологией и так называемым «историческим сознанием».

«Рождение трагедии из духа музыки» не случайно было враждебно встречено филологами — фактически речь шла о пересмотре самих оснований классической филологии: «...меньше всего затрагивалась здесь просто филология, больше всего — мировоззрение и стиль мышления, в итоге — сама “жизненность”» (Свасьян К. А. Примечания / К. А. Свасьян // Соч.: в 2 т. / Ф. Ницше. М., 1990. Т. 1. С. 773). В эпоху становления классической филологии — в эпоху Возрождения — целью критики текста был «беззаветный поиск идеального и культурно значимого образа», по которому моделировалась современность (Россиус А. Введение / А. Россиус // Рождение трагедии / Ф. Ницше. С. 28). В XIX в. филология стремилась воссоздать античную культуру во всех подробностях и представить ее в «объективной» научной картине, черпая свои основания в классической метафизике. Вопрос, который задает «...вся гуманитарная наука о любом историческом и культурном феномене, — это вопрос сократический, в котором заключена онтологическая предпосылка, т. е. представление об истине некоторого предмета как о тождестве его сущности (смысла, идеи) и бытия...» (Там же. С. 32). «Ранний» Ницше подвергает критике претензию науки, в том числе и классической филологии, на проникновение в сущность вещей, на познание самого бытия. В «Рождении трагедии» автор ставит цель «*взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же — под углом зрения жизни...*» (Ницше Ф. 2, 1, 50). Наука попадает в разряд иллюзий, которые с неизбежностью порождает эстетизируемая Ницше шопенгауэровская воля — «беззаботный и аморальный Бог-художник». Наука трактуется как форма искусства, которая превращает изначально и непреднамеренно творимые человеком образы и метафоры в системы понятий. Однако предпочтение отдается аполлонийской и дионисийской иллюзиям, далеким от ясности видения, но дарующим человеку забвение и опьянение. Противопоставление эстетического оправдания мира научному прокладывает путь к знаменитому генеалогическому методу, заменяющему традиционный вопрос метафизики и науки «что есть...?» вопросом «кто толкует?», «кто говорит?», который требует усмотреть за каждым феноменом культуры некий жизненный импульс. Ницше начинает в «Рождении трагедии» предприятие «демистификации» науки (Ж. Делез), разоблачая ее грандиозную метафизическую мечту — «делать нам понятным существование и тем его оправдывать» (Там же. С. 114). Попытка классических филологов скрупулезно воссоздать помощью историко-критического метода подлинную Грецию оказывается иллюзорной. «Предмет их подражания — чисто химерический; они бегут вослед сказочному миру, которого никогда не существовало. ...Культура, слепо идущая по следам культуры греческой, неспособна создавать...» (Цит. по: Россиус А. Введение. С. 26–27). Только «тот, кто творит», может проникнуть в смысл древних текстов. Открывая архаическую Грецию и обнаруживая за «греческой Красотой» ужасную бездну, дионисийское начало жизни, Ницше, по сути дела, выдвигает требование: интерпретируя текст, опознавать в нем порождаемые жизнью перспективы — ценности (хотя этих терминов в «Рождении трагедии» еще нет). По замечанию К. А. Свасьяна, «Ницше

“Рождения трагедии” — уже предшественник Ницше «Генеалогии морали», стало быть, уже не филолог, а генеалог...» (*Свасьян К. А. Примечания. С. 774*).

Полемика с традиционными гуманитарными науками получает развитие в работе «Ю пользе и вреде истории для жизни». Здесь предметом критики становится «историческое чувство», своеобразное перенасыщение современной культуры историей. «Неустанное расщепление и историзирование всего прошлого» приводит к разрушению жизненных опор человеческого существования, утрате личностью цельности — хаотический внутренний мир современного человека зовется теперь «духовностью». История, которая стремится всесторонне познать явление прошлого в его чистом виде, претворяет это явление в познавательный феномен, и тем самым фактически умерщвляет его. В таком качестве история предстает как «род окончательного расчета с жизнью». С этой точки зрения подход классической филологии к культуре древних греков может быть отнесен к разряду «антикварной истории», которая благоговейно охраняет и почитает прошлое; «не сохраняет, а бальзамирует жизнь». Давая личности или народу сознание укорененности в прошлом, антикварная история оправдывает их существование. Но такая история «...вырождается, когда живая современная жизнь перестает ее одухотворять и одушевлять» (*Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. М., 1990. Т. 1. С. 50*), превращается в ученый навык, страсть к неутомимому собиранию фактов. Историк-«антиквар» становится «пассивным эхом» прошедших эпох, стремясь к «чистому, самодовлеющему, объективному познанию».

Претензия историка на объективность подвергается демистификации. Объективным считают созерцание известного события, его мотивов и следствий «в такой чистоте, что оно не оказывает никакого влияния на ...личность» (Там же. С. 177). Здесь предъявляют требование бескорыстного созерцания (согласно Канту и Шопенгауэру, это характерная черта эстетического созерцания) и полного погружения в событие. Однако, указывает Ницше, «...было бы предрассудком полагать, что образ, который принимают вещи в душе настроенного таким образом человека, воспроизводит эмпирическую сущность вещей» (Там же. С. 194). Философ предлагает совсем другую трактовку «объективности», в которой работа историка сближается с деятельностью художника. «Объективно мыслить историю — значит... проделывать сосредоточенную работу драматурга, именно, мыслить все в известной связи, разрозненное сплести в целое, исходя всегда из предположения, что в вещи должно вложить некое единство плана, если его даже раньше в них не было» (Там же. С. 194–195). Эта «объективность» достигается благодаря наивысшему напряжению творческой способности и свойственна не антикварной, а «критической, т. е. судящей и осуждающей» истории, однако «творит суд может только превосходящая сила». Источник «объективности» — сама жизнь, понимаемая как творческая сила; судьей прошлого может быть только тот, кто созидает будущее. Ницше подчеркивает специфику исторического познания: если в других науках общие положения — самое главное, то «...история вправе усматривать свое значение не в общих идеях, выдаваемых за некоего рода цвет и плод, но ...ценность ее в том и заключается, чтобы, взяв знакомую, может быть, обыкновенную тему, будничную мелодию, придать ей остроумную форму, поднять ее, повесить на степень всеохватывающего символа...» (Там же.

С. 196–197). Парадоксальным образом настоящий историк — это «над-исторический мыслитель», историк-художник, который, отказываясь поклоняться процессу, видит мир в каждое мгновение «как бы остановившимся и законченным». Истолкование прошлого — акт творчества, исходящий из потребности самоопределения, и только благодаря этому акту «над-исторический мыслитель» воссоздает «...в своем ясновидении первоначальный смысл различных исторических иероглифов...» (Там же. С. 167).

Проект «наук о духе», намеченный в раннем творчестве, получает обоснование в творчестве Ницше второго и третьего периодов. Философ осуществляет деструкцию метафизики, которая, по существу, лежит в основании всей науки, в том числе и наук о человеке. Новый — генеалогический — метод применяется в качестве инструмента деструкции, демистификация языка предстает как путь к метафизике и науке. М. Фуко указывает, что своим вопросом «кто говорит?» Ницше открыл для нас философско-филологическое пространство, «первым подошел к философской задаче глубинного размышления о языке» (Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. СПб., 1994. С. 327). Генеалогический метод, по сути дела, стал программой для философско-филологической критики языка XX в. Язык разоблачается Ницше как «мнимая наука» — мир имен, особый мир, который человек установил наряду с прежним миром. Понятиям и словам было приписано свойство выражать сущность вещей. Из этих имен и складывается «действительность» — она сотворена нами, именно она и лежит в основе логики, метафизики и науки. «Субъект», «Я», — результат «веры в грамматику», следствие истолкования, уходящего корнями в историю языка, а истоки языка — в древнейших инстинктах и аффектах человека. На вопрос «кто толкует?» Ницше отвечает — безличные влечения, аффекты, воля к власти, в самой природе которой заключено свойство полагать перспективы. Так сокрушается субъект классической метафизики — ее гипотеза о наличии интерпретирующего позади интерпретации оказывается несостоятельной. Интерпретация, фальсификация, иллюзия составляют неотъемлемый характер сущего, которое «по самой сути своей толкующее существование» (Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. С. 700). Ницше устраняет основополагающую для метафизики антитезу становления и бытия, сущности и явления. «Лишь поставив вопрос “Кто?”, мы можем достичь сущности. Ибо сущность есть только смысл и ценность вещи...» (Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез. М., 2003. С. 168).

Радикальный феноменализм Ницше, в основе которого «жизнь», равнозначная воле к власти (толкующее, т. е. порождающее ценности существование), носит, по существу эстетический характер. М. Хайдеггер указывал, что «мышление в ценностях» входит в современную философию именно через Ницше. Перетолкование категорий, «бытийных определений сущего» (М. Хайдеггер) в ценности совершилось, во многом, благодаря знаменитому эстетическому оправданию мира. «Артистическая метафизика» «Рождения трагедии» преобразовалась в метафизику воли к власти, растворившую трансцендентное в имманентном. Интерпретация предстала у Ницше как художественная по своей сути деятельность, а мораль, религия, искусство, наука — всего лишь ее разновидности. Возможность эстетического феноменализма и «мышления в ценностях» была заложена в «радикаль-

ной субъективации эстетического» (Г.-Г. Гадамер), осуществленной И. Кантом; это обстоятельство сыграло важную роль в самоопределении гуманитарных наук. Кант, резко разграничивший сферы науки и нравственности («мышления в ценностях»), приписал эстетическому трансцендентную функцию и роль посредника между этими сферами и в то же время субъективировал его. Таким способом он фактически обосновал «...автономию эстетического сознания, которая смогла способствовать и легитимации исторического сознания» (Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Г.-Г. Гадамер. М., 1988. С. 84). Важнейшим моментом ницшевской деструкции метафизики стало низложение ее в качестве морали, упразднение связи этического с ноуменальной сферой и перенос морали в мир явлений; трактовка ее как одного из способов интерпретации, полагания ценностей. Это сделало возможным, в частности, устранение пропасти между наукой и «мышлением в ценностях» и ценностную трактовку науки.

Таковы основания ницшевского проекта гуманитарных наук — «активной филологии» (Ж. Делез), или «редукционистской герменевтики» (П. Рикер). П. Рикер указывает, что Ницше, а наряду с ним Маркс и Фрейд «открыли горизонт для более аутентичного слова — пользуясь не только искусством критики, но и искусством *интерпретации*. ...Начиная с них понимание становится герменевтикой. Искать смысл — значит *расшифровывать* выражения смысла в сознании...» (Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. М., 2000. С. 177). Эта генеалогия, или герменевтика, действительно, является редукционистской: например, редукция морали к воле к власти, как замечает К. Ясперс, стирает специфический смысл этического. Так же обстоит дело с религией, искусством, наукой — все это различные облики воли к власти. Однако подобная редукция имеет и позитивный смысл, который подчеркивает Ж. Делез: «Различные науки, даже науки о природе, обретают в подобной концепции свое единство. Более того, единство обретают философия и наука» (Делез Ж. Ницше и философия. С. 166). Наука перестает быть позитивизмом, философия перестает быть утопией, компенсирующей этот позитивизм. В наше время все более очевидны неустранимость ценностного измерения не только из гуманитарных, но и из естественных наук, неразрывная связь их предпосылок и способов мышления с «жизненным миром», основополагающая роль темы языка для философии и гуманитарных дисциплин.

Т. В. Лазутина

Тюмень

## МУЗЫКАЛЬНАЯ КАРТИНА МИРА

Каждой эпохе свойственен свой способ понимания и объяснения мира, свой тип культуры. В современной философии, эстетике, культурологии, искусствоведении происходит своеобразный «всплеск» интереса к музыкальной культуре, понимаемой как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человеком; как способ воспроизведения, сохранения, регуляции и развития специ-

фической информации, передаваемой посредством музыкального языка. Анализ бытия музыкальных феноменов (под бытием музыки понимается любая музыкальная реальность, существование ее во всех формах.), необходим для повышения музыкальной культуры общества. Эту потребность позволяет реализовать грамотно выстроенная система методов воспитания музыкальных способностей, что влечет за собой поиск специфики музыкального творчества, музыкальной информации и музыкального образа. Онтологическая проблематика связана с разнообразием сферы деятельности человека, в том числе и музыкальной деятельности, которая, в свою очередь, как и любая другая, организует процесс мышления, протекающего по правилам языка.

Определяя музыкальное мышление как специфический вид деятельности сознания в создании и восприятии произведений искусства (вслед за М. Арановским, Л. Дысом, В. В. Рядя), необходимо выделить в нем языковой компонент. Еще В. Гумбольдт отметил, что звук по своей природе более подходит для выражения мысли, и, несмотря на различие звука (материального) и мысли (идеальное), они имеют сходство, благодаря которому возможен их синтез в языке.

Музыкальное мышление основано на вербальном и невербальном видах мышления, оно возникает на базе чувственных образов и формируется на основе логических форм и опосредовано языком. Оно имеет специфическую природу — «континуальность мышления» (В. В. Налимов). В музыке оно выражается в том, что «лишено членящих его на отдельные отрезки связей» [Бонфельд М. III. Музыка: Язык. Речь. Мышление. Опыт системного исследования музыкального искусства. СПб., 2006. С. 62]. Тем самым следует, что данное фундаментальное свойство континуального мышления выводит его за сферы осознаваемого.

Восприятие музыки — это активный мыслительный процесс. Музыку можно уподобить звукообразному движению, где произведение «...складывается из выразительных музыкальных интонаций и постепенно разворачивается во времени» [Попова Т. В. О музыкальных жанрах. — М., 1981. С. 9], что дает основание считать его завершенным благодаря творческой активности слушателя. Прочтение символа (десимволизация в музыке) зависит от следующих условий: принадлежность к определенной социальной среде, разница в воспитании, психологическая особенность восприятия, биологическая, национальной и культурной принадлежности. Поэтому вопрос о временной природе музыки широко рассматривается в современной философской и эстетической литературе.

Музыкальное мышление имеет важную особенность, отличающую его от других форм. Его субъектами могут выступать люди, не обладающие специализированными знаниями в области музыки, хотя в их силах воспринимать красоту (или ее противоположность) звучащего. Небезосновательно утверждать, что музыкальное мышление присутствует у ограниченного числа людей, перефразируя великого мыслителя — ведь не все становятся музыкантами. Из этого следует правомерность условного разделения слушателей музыки на профессионалов и ее любителей. Музыка социальна и реакция общества на нее различна, что порождает все разнообразие слушательских типов. Существует наличие общих черт, характеризующих понимание мира, эмоциональный настрой людей, проживающих в одно и то же время.



При восприятии музыкального образа слушателем происходит обязательная оценка макросимвола, сопровождающаяся совмещением различных знаковых систем, которые передают информацию доступными только им способами, тем самым формируется музыкальная картина мира. Понятие «музыкальная картина мира» выражает систему знаний о мире и человеке в зависимости от особенностей эпохи.

Картина мира характеризуется изменчивостью, обусловленной сменой мировоззренческих взглядов. Так, Средневековое представление о мире и человеке отличается от ренессансного, что находит выражение в формирующейся музыкальной картине мира. Мир воспринимался и мыслился людьми, в качестве единства, части которого осознавались «...не как самостоятельные, но как сколки с этого целого и должны были нести на себе его отпечаток» [Яковлева Л. И. Хрестоматия по западной философии: Античность. Средние века. Возрождение. — М., 2003. С. 9]. Основным принципом средневекового миропонимания был теоцентризм, представления о времени и пространстве носило сакральный характер, в связи, с чем духовная музыка «пронизана» мотивом нравственной чистоты. В музыке происходит распространение практика псалмодирования (омузыкаленного произнесения текста), в основе которой лежала уравнированность, что находит объяснение в отказе от индивидуализации, ведь человек воспринимался как часть религиозной общины.

Эпоха Возрождения представляет собой новый образ жизни, новое мировоззрение. Это — переходная эпоха, являющая собой синтез языческой культуры античности и мира христианских ценностей, мир открытия человеческой индивидуальности. Пантеизм философии Возрождения обожествлял природу, отождествляя ее с Богом. Поэтому музыкальная картина мира отражает борьбу этих тенденций, и меняется само понимание музыки. Музыка Возрождения характеризуется особой лиричностью и драматичностью, наряду с сохраняющимися во многих культовых сочинениях эпическими моментами.

Музыкальная картина мира исторична и в наши дни она характеризуется стилевым плюрализмом, где особо обострено разделение музыкальной культуры на массовую и элитарную.

Н. Н. Левцова

*Миасс*

## НАУЧНОЕ ОСВОЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В МУЗЕЙНОЙ ЭКСПОЗИЦИИ

Музей, как социальный институт, на каждом историческом этапе играет в обществе определенную социальную роль. Первые музеи возникли как собрания культурных ценностей — памятников естественной истории, материальной и духовной культуры, как первоисточников знаний о природе и человеческом обществе. В России, начиная с XVIII в. (Кунсткамера) до конца XIX в. музейные коллекции являлись основой для просветительской деятельности музеев. «Век



науки» — XX в. принес новую роль музеям как «храма науки». Главную роль приобретает научно-исследовательская деятельность.

Современный научный музей становится посредником между наукой и обществом. Его экспозиция является основным видом представления обществу научных идей. История музея Ильменского заповедника (ИГЗ) уже более 70-ти лет связана с историей Заповедника как научно-исследовательского учреждения УрО РАН. Пропаганда научных знаний является основной задачей музея как отдела ИГЗ. Уникальность Ильменских гор как Минералогического музея в природе нашла отражение в экспозиции. Главным принципом при ее создании было отражение современных научных представлений о минерале, его структуре, свойствах на основе региональных коллекций. С 90-х гг. XX в. одной из задач для особо охраняемой природной территории определено экологическое просвещение. С 2003 г. основным направлением государственной политики для заповедников стало претворение в жизнь концепции устойчивого развития. Концепция устойчивого развития относится к историческому развитию системы природа — общество и возможности управления этим развитием на основе науки. Теоретические предпосылки концепции заложены В. И. Вернадским в учении о ноосфере (*Руткевич М. Н.* Философское значение концепции устойчивого развития // Вопросы философии. 2002. № 11, с. 25–33). «Есть две цели: развитие науки и развитие человечества». Они в итоге соединяются в одну главную цель — развитие человечества посредством развития науки (*Прытков В. П.* В. И. Вернадский как философ науки // Новые идеи в философии природы и научном познании. Екатеринбург, 2004. с. 80). «Науки о биосфере и ее объектах являются областями знания, которые максимально доступны научному мышлению человека» (*Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988, с. 130).

В. И. Вернадский придавал огромное значение истории науки для формирования научного мировоззрения. Это определило выбор темы экспозиции Ильменского зала — «история развития минералогии в Ильменах». Целью экспозиции является формирование экологического мировоззрения, что дает знание основных законов развития мира и место человека в нем, и как результат — осознанное отношение к природе. Основной идеей стала идея В. И. Вернадского о целостном восприятии природы.

Анализ истории развития минералогии в Ильменах находится на современном научном уровне. Критерием оценки периодов в развитии науки является их значение для развития научного знания. Принцип построения экспозиции: 1) демонстрация природных объектов; 2) использование моделей для полного раскрытия научного знания. Он основан на том, что научные знания должны быть представлены в двух формах: чувственно-конкретной (образной) и понятийно-теоретической. История минералогии в Ильменах представлена согласно периодизации В. И. Крыжановского (*Крыжановский В. И.* История изучения Ильменских гор // Минералы Ильменского заповедника. М.; Л., 1949, с. 45).

Как справедливо утверждает современный исследователь Н. П. Юшкин: «Минералогия, изучая кристаллическое состояние природного вещества, минералы, познавая закономерности возникновения, изменения и разрушения минерального мира, освещает важнейший этап эволюции природы, знаменующийся формиро-

ванием твердых космических тел и обеспечивающий создание условий для зарождения жизни» (Юшкин Н. П. Минералогия на пороге нового тысячелетия.// Уральский минералогический сборник. 1999. № 9, с. 3). Исследование эволюции науки, которая представляет вид познавательной деятельности, дает возможность раскрытия закономерностей процесса познания как способности постигать сущность вещей, мыслить, создавая понятия о мире.

Н. И. Мартишина

*Новосибирск*

## ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ОБРАЗА НАУКИ В СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Совокупность представлений общества о том, что такое наука, в чем ее особенность как типа знания и деятельности и какие социальные функции она выполняет, с необходимостью всегда будет отличаться от текущего состояния науки — во-первых, потому, что это состояние достаточно изменчиво, во-вторых, потому, что гносеологический образ вообще никогда не тождественен объекту. И. Я. Лойфман подробно разработал этот вопрос, рассматривая соотношение предметного, операционального и оценочного аспектов гносеологического образа; понимание несводимости образа к прямому предметному отражению составляет отправную точку деятельностной теории познания. При такой постановке вопроса особенно важно, рассматривая образы различных объектов, выявлять содержательное наполнение операционального и оценочного аспектов, стремиться выяснить, какие факторы в поле субъекта влияют на данный образ.

Обратимся с этой точки зрения к *образу науки в общественном сознании* — совокупности представлений о науке, существующих в современном обществе. Гносеологический образ науки отличается от ее реальной сущности науки как сферы познания и деятельности, и это оказывает обратное влияние на существование науки в реальности. В частности, в российском обществе сегодня вопросы государственного финансирования науки обычно рассматриваются либо с точки зрения необходимости поддерживающих капиталовложений, сохраняющих науку как некую часть национального культурного достояния, один из памятников культуры, либо в рамках идеологии рыночной экономики, где каждый социальный субъект должен самостоятельно зарабатывать себе на жизнь. То и другое — крайние варианты, но идея о том, что наука может быть действительно экономически эффективной, только эффективность эта не сиюминутная, а долгосрочная, нетипична для массового сознания, и политические решения принимаются отнюдь не на ее основе.

Можно выделить несколько существенных факторов, негативизирующих образ науки в сознании современного общества по сравнению с реальным бытием науки; проблема в том, что для них в настоящее время практически не существует противодействующих тенденций. В определенном смысле можно трактовать эту

ситуацию как вызов эпохи, обращенный к науке: развитие техногенной цивилизации требует от науки функционирования не только в традиционном качестве способа познания, но и в социальном контексте, и ей необходимо найти адекватную форму существования в социальной системе.

Факторы, усиливающие негативную акцентировку образа науки в общественном сознании, могут быть разделены на две группы. Во-первых, это сфера прямых оценок, высказываемых и транслируемых в качестве компетентных мнений о науке. Во-вторых, это более широкая сфера общих социальных сдвигов, влияющих, помимо всего прочего, и на восприятие науки массовым сознанием.

Среди оценок состояния и перспектив науки, транслируемых в общественное мнение, наиболее значимы оценки, даваемые самими учеными, и позиции философов, выражающих в логически завершенном виде намечающиеся сдвиги в умонастроениях. Обращает на себя внимание усиливавшаяся на протяжении всего XX в. критическая линия в обоих указанных направлениях рефлексии над наукой.

На мировоззрение ученых, безусловно, решающее воздействие оказало обнаружение опасностей, связанных с использованием достижений науки и контрастирующее с традиционной идеологией неограниченного творческого поиска. Это действительно переворот в мировоззрении, который произошел в середине XX в. В. Гейзенберг писал о нем: “Мы по опыту знаем, что достигнутое наукой может в одинаковой мере привести к добру и ко злу. И все-таки мы все как один были убеждены — а наши рациональные предшественники в XIX в. были в этом уверены — что с приумножением знания господствующим станет добро, а зло мы заставим отступить”. В результате естественная сциентистская установка начинает замещаться в представлениях научного сообщества — причем прежде всего на уровне наиболее стратегически мыслящей, ответственной и активной его части — идеей потенциальной опасности и необходимости самоограничения развития науки. Можно указать, в частности, на постоянные дискуссии такого плана в биомедицинском сообществе, где неоднократно по инициативе ученых приостанавливались или замораживались исследования в определенных направлениях.

Необходимость данной позиции в самосознании ученых несомненна: это выражение социальной ответственности науки, становящаяся адекватная форма ее саморегулирования. Но есть и обратная сторона: такая позиция по самой своей природе связана с периодическим обращением к общественному мнению, и трансляция ее в массовое сознание неизбежно происходит в превращенном и упрощенном виде, что порождает большое количество мифов, связанных с опасностями науки. Не случайно стандартной мифологемой массовой культуры второй половины XX в. был образ ученого-одиночки, по неосторожности или злонамеренно выпускающего в мир новую чуму или другую угрозу планетарного масштаба.

Еще одна идея негативного плана, тоже сравнительно недавно утвердившаяся в мировоззрении ученых, может быть охарактеризована как «новый агностицизм». Это идея о том, что отдельные области научного знания и наука в целом с неизбежностью должны приходить к естественной остановке в развитии — если

не в силу ограниченности познавательных способностей человека, то в силу ограниченности возможностей обеспечения этих способностей соответствующими материальными ресурсами. Например, в книге Д. Линдли «Конец физики» (1993) высказывается мысль о том, что физики на данный момент знают практически все, что вообще можно узнать в рамках физики. В частности, обозначился предел экспериментальных исследований в физике элементарных частиц, поскольку невозможно финансировать строительство ускорителя размером с целое европейское государство. В более общем виде тезис о существовании пределов роста науки достаточно развернуто представлен в книге Дж. Хоргана «Конец науки» (1997). Эта позиция, будучи полемичной, также рассчитана на определенную популяризацию за пределами науки, а проникая в общественное мнение, усиливает в нем идею ограниченности науки как способа познания в целом, откуда уже недалеко до идеи необходимости дополнения науки различными вариантами паранаучного знания.

Наконец, среди российских ученых негативная составляющая образа науки связана также с растущим разочарованием в науке “как призвании и профессии”, в перспективности выбора науки в качестве сферы приложения своих сил и способностей. Согласно результатам долговременного эмпирического исследования, проведенного сектором социологии науки Института истории естествознания и техники в 1994, 1996, 1998 и 2001 гг., число российских ученых, прогнозирующих отставание российской науки от мирового уровня и ее постепенный упадок, оставалось достаточно большим и даже несколько возрастало: с 1994 по 2001 г. число ученых, предполагавших, что в будущем произойдет качественный рост отечественной науки, снизилось с 57 до 53 %, а число ученых, ожидавших дальнейшего разрушения науки, возросло с 29 % до 33 % (См.: Мирская Е. З. Вот мы какие: Изменение самосознания академических ученых. — <http://COURIER.com/com0267/3600.html>). По данным А. В. Юревича, лишь 5 % ученых хотят, чтобы их дети работали в науке (Юревич А. В. Неравное неравенство: расслоение российского научного сообщества // *Науковедение*. 2002. № 3. С. 58). Наличие такой позиции также накладывает свой отпечаток на восприятие науки. В исследованиях Е. А. Володарской (2000 г.), М. В. Шматко (2005 г.) отмечался разрыв в представлениях россиян о “науке вообще” и “российской науке”: первая оценивалась значительно ниже (См.: Володарская Е. А. Представления об ученых в современном российском обществе (опыт социально-психологического исследования // *Науковедение*. 2001. № 2. С. 121–131. Шматко М. В. Образ науки в массовом сознании современного российского общества: Автореф. дис. ... к. ф. н. Омск, 2007).

Свою роль в формировании антисциентистской ориентации представлений о науке сыграла философия XX в., в которой оказалась очень выраженной линия критики науки. Критика эта была очень яркой — у ее истоков стояли такие фигуры, как М. Хайдеггер и К. Ясперс — и постоянно возобновлялась: это и оценка научной рациональности как прорыва тоталитарного мышления у М. Хоркхаймера и Т. Адорно, и феминистская трактовка науки как маскулинного предприятия, основанного на насилии и подавлении, и образ науки как совокупности языковых игр определенного типа, и постмодернистская концепция науки как деятельности по конструированию идеальных объектов, не проецируемых на мифическую

“объективную реальность”, неустранимо детерминированной культурной средой и локальными ценностными ориентациями. Внутри самой философии науки в этот период усиливалась позиция, согласно которой наука должна быть рассмотрена как “одна из многих форм мышления, разработанных людьми, и не обязательно самая лучшая” (Фейерабенд П. Против методологического принуждения: Очерк анархистской теории познания // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 146). И в развертывании этих точек зрения постоянно присутствовала асимметрия: сциентистски настроенные концепции XX в. были теоретичнее, отличались вниманием к деталям и ориентировались в основном на профессиональное сообщество. Антисциентистские концепции излагались ярко, обобщали с размахом и изначально были ориентированы на максимально широкую трансляцию с выходом в сферу массового сознания. Они и оказались более влиятельными: пропагандируемая идеология равных возможностей для всех способов познания, среди которых ни в коем случае нельзя отдавать приоритет науке, явно коррелирует с соответствующими установками общественности, считающей, что далеко не все можно изучать и понять научно, сетующей, что “мы слишком сильно зависим от науки и мало полагаемся на веру” (так, в США 51 % опрошенных поддержал именно эту позицию (Как относится население США к науке и что о ней знает? // Социальные и гуманитарные науки: Отечественная и зарубежная литература. 2003. № 4. С. 13) и признающей астрологию вполне научной дисциплиной (более научной, чем история, экономика и психология) (Как американцы относятся к научной фантастике и псевдонауке // Социальные и гуманитарные науки: Отечественная и зарубежная литература. 2004. № 2. С. 34–38).

Целый ряд существенных модификаций образа науки возникает в контексте более общих социальных сдвигов. В условиях массовизации общественной жизни наука превращается в массовую профессию, и в науку проникает тип “человека массы”, приносящий с собой соответствующий стиль действий в науке и ее оценки. В процессе бюрократизации общества в науке тоже возникает тенденция к формализации научной деятельности, иерархии, карьеры, отрывающей от ее подлинного смысла. Под знаком выживания в рыночной экономике возникает как распространяющийся тип организации науки “научное антрепренерство” (Дж. Раветц), отличающееся готовностью проводить быстрые и низкокачественные исследования, браться ради вознаграждения за любые разработки и корректировать результат по желанию заказчика. В обществе “медиакратии”, где реальность воспринимается как таковая, только будучи представленной в СМИ, из научного сообщества выделяется слой “презентаторов” — не самых компетентных, но активных и лояльных экспертов по любым поводам, формирующих у массовой аудитории образ ученого, а наука распадается на отдельные события в отдельных сферах. По мнению А. В. Юревича, именно формам подачи информации о науке в современных российских СМИ мы обязаны тем, что 40 % россиян считают полезной лишь прикладную науку, лишь 15 % признают ценность фундаментальных исследований, а 45 % видят в науке в основном не создателя, а потребителя общественного богатства (Юревич А. В. Наука при медиакратии // Науковедение. 2002. № 1. С. 69–85).

И, наконец, очень важным фактором трансформации образа науки является ситуация в сфере образования. В современном обществе эта система стремится к гибкости и вариативности, но продолжением этих достоинств является фундаментальная проблема: исчезает представление об обязательном минимальном уровне знаний (именно знаний, а не лет обучения и т. п.), который должно гарантировать образование определенного уровня. Именно “частичная образованность” общества является наиболее благоприятной средой для распространения антисциентистских ориентаций.

Г. Н. Мезинова

*Ростов-на-Дону*

## СОВРЕМЕННАЯ МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ И ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Одним из основных выводов, к которым пришла методология науки во второй половине XX века, является положение о том, что развитие науки не представляет непрерывного кумулятивного процесса. Новые научные теории не обязаны представлять собой простое расширение прежних теорий. Очень часто они несовместимы по своему содержанию или даже несоизмеримы, если базируются на различных онтологических допущениях. Однако подобный выбор нельзя объяснить и оправдать только рациональными аргументами, поскольку неоспоримые преимущества новой теории перед старой проявляются значительно позднее момента выбора. Подобное положение дел показывает, что рациональное обоснование науки на любом этапе её развития является недостижимым идеалом, поскольку подобное обоснование неизбежно ограничивается наличием нерациональных компонентов в истории развития той или иной научной дисциплины. Несовместимость старых и новых научных теорий означает, что содержание старых теорий включает ложные утверждения. следовательно, научное знание в этом смысле не может оцениваться как безусловно истинное. Но признание относительности (точнее, условности) научных истин, приводит нас к заключению, что и современные научные теории будут также пересмотрены и отброшены, как и их предшественницы.

Таким образом, научная деятельность, как деятельность, направленная на поиск истины, не может рассматриваться как образец рациональной деятельности, поскольку конечная ее цель принципиально недостижима. Сами основания научного знания оказываются во многом произвольными допущениями, выбранными интуитивным образом, а не в результате строгого критического анализа. Например, современная теория множеств зародилась в трудах Георга Кантора и стала основой математического анализа. Сейчас трудно представить, как выглядела бы математика без представления о множествах, о взаимно однозначном соответствии между множествами. Но интерес самого Кантора к данным проблемам возник из размышлений над свойствами святой троицы. Волновавший когда-то умы

парадокс, как часть равна целому, получил разрешение в канторовской теории множеств. Проблема, формировавшаяся ранее на языке теологии, привела к содержательному научному анализу.

Способность научного знания воспринимать и перерабатывать воздействие внешних факторов, превращая их из внешних во внутренние стимулы и механизмы собственного прогресса, становится тем главным качеством, которое само по себе допускает наличие различных, в том числе и паранаучных концепций. Сторонники паранауки считают, что их теории оказывают позитивное влияние на развитие науки. В результате наука предстает как нерациональная форма духовной деятельности: она не рациональна в своих основаниях, не рациональна по способу развития и не рациональна по конечной цели. В таком случае нет никаких причин относиться к ее результатам с наибольшим доверием, а тем более предполагать, что она обладает какими-либо преимуществами по сравнению с мифологией, религией, паранаукой в том, что дает человеку адекватную картину мира. Реализация подобного подхода к анализу научного познания разработана Полом Фейерабендом. Гносеологический анархизм Фейерабенда защищают А. Наес, Х. Шпиннер. Некоторые направления западной социологии науки, представленные, например, Б. Барнсом, И. Элканой, подчеркивают фундаментальный характер идей П. Фейерабенда для теории мышления. Если осуществить экскурс в методологию науки, мы увидим, что проблема разграничения науки и других форм культуры, исторически возникла и рассматривалась прежде всего как проблема разделения науки и метафизики. При этом способы ее решения, предлагаемые как логическими позитивистами, так и их постоянным оппонентом Карлом Поппером, предусматривали сведение проблемы на “атомарный уровень”: был предложен методологический критерий, с помощью которого возможно отличать “научное высказывание” от “метафизического высказывания”. Иначе говоря, наука и метафизика не анализировались как целостные структуры, как формы “общественного сознания” и т. д. К ним применен формальный логический подход: и то, и другое рассматривалось просто как совокупность утверждений о мире. “Критерий эмпирической значимости”, предложенный логическим позитивизмом, требовал от научных предложений “эмпирической проверяемости”, то есть возможности верификации опытными данными. Метафизические же предложения не удовлетворяли такому критерию: их в принципе нельзя было верифицировать. Причины невозможности проверки были разными: от неосмысленности входящих в такие предложения терминов (абсолют, дух и т. п.) до грамматически неправильной конструкции таких предложений. Критерий же фальсифицируемости, выдвинутый К. Поппером как альтернатива позитивистскому, требовал от научных высказываний принципиальной опровержимости. Отсутствие потенциальных фальсификаторов у метафизических предложений также должно вывести их за пределы науки. Как известно, эти критерии оказались “слишком простыми”, чтобы быть достаточными. Логико-методологический анализ, осуществленный самими логическими позитивистами в рамках их доктрины, показал, что теоретические утверждения (законы науки) не могут быть окончательно верифицированы, а соответствующие исследования по истории науки опровергли догматический фальсификационизм: фальсифицированность научных гипотез и теорий (их



несовместимость с известными эмпирическими фактами) не ведет к их автоматической элиминации из корпуса научного знания. Истинность и ложность научных утверждений не является функционально зависимой от процедур их верификации или фальсификации. Сами эти процедуры не носят безусловный характер, а, с одной стороны, содержат конвенциональные элементы, а с другой — не являются полностью независимыми от любого вида теоретического знания. Тезис о нейтральности языка наблюдения, выдвинутый позитивистами, невозможно защитить в его первоначальной безоговорочной формулировке.

Одним из следствий методологической неудачи исходного решения проблемы демаркации науки и метафизики явилась появившаяся в исследованиях по философии и методологии науки второй половины XX века тенденция сближения науки с другими формами духовного творчества: метафизикой, религией, мифологией. Данная ситуация во многом и определила возникновение концепции эпистемологического анархизма, с точки зрения которого невозможно провести границу между рациональным и иррациональным. П. Фейерабенд считает, что для достижения прогресса в познавательной области абсолютно необходимо вводить в нее альтернативные идеи. К числу последних относятся не только научные предположения, но и древние мифы, современные предрассудки, болезненные фантазии. Совокупность несоизмеримых альтернатив, по мнению П. Фейерабенда, побуждает к более тщательной разработке проблем.

Пытаясь утвердить позицию своей концепции эпистемологического анархизма, П. Фейерабенд обращается к истории науки, иллюстрируя противоречивость новой теории общепринятым нормам рациональности на примере коперниковской революции в науке. Он заявляет, что вначале его (Коперника) точка зрения была столь же неразумной, как и идея неподвижной земли в 1700 году, но она привела к разработкам, которые мы хотим сейчас принять. Следовательно, было разумно ввести ее и попытаться сохранить. Анализируя методы, используемые при построении той или иной научной теории, Фейерабенд приходит к выводу, что зачастую они носят различный характер, а подчас даже противоречат друг другу. Так, одни теории принимаются на основе согласованности с наблюдаемыми фактами, в то время как другие, вопреки им. Отсюда философ приходит к выводу, что выбор теории до сих пор не является рациональным, так как действия, которые должны сделать его рациональным, опираются на допущения, которые часто выступают ни чем иным, как волевыми чувствами.

Если элементы нерациональности имеют право на существование внутри науки, то правомерно, по мнению Фейерабенда, существование мифов, магии, псевдонаук, чья практика основана на иррациональной деятельности, и включение их в познавательный процесс. Вся история некоторой области науки должна использоваться для улучшения ее наиболее современного состояния.

В защите вненаучных форм организации знания Фейерабенд часто сравнивает миф, магию, религию, псевдонауку с наукой, не задаваясь вопросом: правомерно ли такое сравнение? Когда предоставляются равные права на существование различным традициям и используются альтернативы для обогащения нашего познания, тогда происходит стирание границ между наукой и не наукой. В истории науки, безусловно, находим множество примеров, когда новые научные идеи не



находят первоначально поддержки со стороны научного сообщества. Постулат Евклида, что через точку, находящуюся вне прямой, можно провести только одну прямую, параллельную первой, был твердо, надежно установленным фактом, признававшимся почти две тысячи лет до идей Н. Лобачевского.

Однако подобные примеры не являются свидетельством того, что гегемонии науки приходит конец и что ее статус не выше статуса любого полезного в практическом смысле функционального мифа. Все примеры указывают на относительный характер человеческих знаний, во-первых. А во-вторых, многие приводившиеся примеры относятся к временам, когда науки были еще слабы, некоторые из них вообще находились в зародыше. Теории сменяли друг друга из-за младенческого возраста науки. А теперь мы имеем достаточно прочно построенное здание, фундамент которого можно считать незыблемым. Непрерывное накопление знаний делает совершенно неправомерными привычные исторические аналогии, когда, оправдывая очередную паранаучную идею, вспоминают, как кто-то великий в прошлом веке не поверил в чью-то сумасшедшую идею и оказался неправ. Это было верно лишь на заре науки, когда никто ничего не знал. Но сегодня заслуживает внимания лишь та гипотеза, которая согласуется с имеющимся массивом достоверного знания. Чем дольше развивается наука, тем больше она накладывает ограничений на всякие фантазии в отношении фундаментальных гипотез.

И. В. Назаров

*Екатеринбург*

## О МИФАХ В ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Создание различного рода мифов — политических, идеологических, нравственных, военных — любимое занятие русской интеллигенции. С помощью мифов можно манипулировать общественным мнением и направлять энергию масс в нужном направлении. Занятие это отнюдь не безобидное, а скорее опасное, потому что в созданные ею мифы она начинает сама верить и убеждать в их истинности народ, а зачастую пытается переделать действительность в соответствии с этими мифами, т. е. подогнать страну под мифические представления.

Так было с ленинизмом — мифологемой о неизбежной победе социализма.

Огромную роль мифы играют в кинематографии, в медиакультуре, в политике. Национальное самосознание также формируется во многом из мифов. Много мифов в истории страны, мифологизируются и военные события, и мирная жизнь.

Человеку тяжело жить без надежды, без мечты, особенно в сегодняшнее полное трансформаций время. И мифы уводят человека от бед и ужасов повседневности, дают повод для национальной гордости, обычно мнимой. А смотреть правде в глаза, трезво оценивать страну и самих себя очень трудно. Гораздо легче национальным бахвальством компенсировать наши недостатки, бедность,

лишения. С одной стороны, мы привыкли гордиться успехами, реальными и мнимыми, с другой — не научились ценить и уважать человека, его труд и достоинство.

Одним из наиболее распространенных мифов является представление об исключительной трудоспособности россиян. Считается, что вкалывать без сна и отдыха могут только русские. Действительно, в исключительных случаях, в экстремальной ситуации, при ликвидации аварий и бедствий, мы работаем, не считаясь со временем и здоровьем. Но это трудовое героísmo обычно не может продолжаться длительное время, а тем более составлять основу повседневной деятельности.

В организации труда, его интенсивности и эффективности мы значительно отстаем от развитых стран. А именно эти оценки считаются решающими для определения трудолюбия населения. Такой комплексной оценкой труда является его производительность. По производительности труда промышленности мы отстаем от США в 6,8 раза, от развитых европейских стран в 3,8 раза.

У нас людей, которые или не желают, или не умеют, или не способны ответственно трудиться — с максимальной отдачей, любое задание выполнять качественно и в срок — меньше, чем в развитых странах мира.

Такое отношение к труду сформировалось исторически. Труд был в России в основном принудительным, начиная с крепостного права и кончая трудом заключенных в XX в. Поэтому основное условие модернизации России — это изменение отношения к труду, понимание его как высшей ценности человека.

Еще один миф — о соборности, высокой духовности народа, его доброжелательности, мягкости и доброте. Много пишется о «широте души» народа, проявлении любви к людям. Утверждается, что на Западе господствует бездуховный техницизм и индивидуализм, а россияне — носители высокой культуры и духовности. Иначе и быть не может в стране «мечтателей и ученых».

Часто о высокой духовности народа предлагают судить по тем талантливым, гениальным людям, которые внесли вклад не только в национальную, но и мировую культуру. И действительно, русский народ дал миру гениальных ученых, писателей, композиторов, художников, поэтов. Мы склонны судить о народе, нации, стране не по типичным представителям, не по большинству населения, а по его лучшим представителям. Но А. С. Пушкин, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, П. И. Чайковский были носителями дворянской культуры, которая была недоступна большинству населения.

В массовом сознании духовная жизнь характеризуется примитивностью, отсутствием уважения к человеку и результатам его труда, правовым нигилизмом.

Россия занимает первое место в мире по торговле людьми, потреблению алкоголя, второе место по числу умышленных убийств, третье место по числу заключенных на 100 тысяч населения. В год регистрируется 3,5 млн преступлений, а по мнению бывшего Генерального прокурора В. Устинова, совершается 9 млн, т. е. 17 преступлений каждую минуту. Это значит, что 2,6 % граждан являются преступниками, а с учетом латентной преступности — 6 %. Социологические исследования показали, что выявленные криминологами черты правонарушителей (импульсивность, эгоистичность, агрессивность, мстительность, пренебре-

жение к закону, беспринципность и жестокость) во многом присущи населению в целом.

Ежедневно от рук домашнего тирана в семье погибает 41 женщина, 36 тысяч подвергаются избиениям. По официальным данным, каждая четвертая семья страдает от домашнего насилия, а по анонимным опросам — каждая вторая. В стране 3 млн беспризорных детей, официально насчитывается 810 тысяч сирот, за последние 10 лет их число увеличилось вдвое. При этом большинство из них — социальные сироты, у которых живы родители. Ежегодно в родильных домах матери оставляют 12–13 тысяч младенцев. Страна, слышущая чуть ли не святой, является безусловным лидером по количеству отказных детей и занимает первое число по числу детей-сирот.

Оригинальные идеи о причинах жестокости русского человека развивал Н. А. Бердяев. Он считал, что душа человека имеет три начала: святое, человеческое и звериное, причем человеческое начало у русского человека развито слабее, чем у других народов. «Святая Русь, — писал он в размышлениях о русской душе — имела всегда обратной своей стороной Русь звериную. Россия словно всегда хотела лишь ангельского и звериного и недостаточно раскрывала в себе человеческое. Ангельская святость и зверская низость — вот вечные колебания русского народа, неведомые более средним западным народам. Русский человек упоен святостью, и он же упоен грехом, низостью» [1, 30].

Особенно это проявляется в экстремальных ситуациях, хотя нередко и в обычных, о чем мы хорошо знаем из классических произведений отечественной литературы. Достаточно вспомнить чеховские повести «В овраге», «Мужики», «Барыня». В них дается изображение всех кругов «деревенского ада». Великий русский писатель разоблачает славянофильские мифы о якобы изначально заложенной в русском народе христианской сущности, его особой избранности и духовной высоте по сравнению с другими народами.

За прошедшее время в национальном характере русского человека произошли значительные изменения. Первое и самое главное — уменьшилась роль святого начала. Это связано с массовым отходом от религии, господством атеистической идеологии. Кроме того, ожесточенная классовая борьба, уничтожение враждебных классовых элементов не способствовали развитию духовности.

В настоящее время по числу убийств на 100 тысяч жителей Россия занимает одно из первых мест в мире. В большинстве европейских стран совершается 1–3 убийства на 100 тысяч жителей, в США вдвое больше — 5,6. Жители нашей страны истребляют друг друга намного активнее — 19,9 убийства. По числу заключенных, содержащихся в тюрьмах, на 100 тысяч человек, Россию опережали лишь Руанда и США из 172 стран мира [2, 637].

Когда В. Мединский в популярной книге о мифах России пишет, что «мы добрее, мягче, меньше склонны к жестокости и кровопролитию... Крови в русской истории пролилось меньше потому, что таков характер нашего народа» [3, 450], то это противоречит реальному положению в стране.

Одним из мифов, активно насаждаемых средствами массовой информации, является утверждение об «обреченности» России быть великой державой. Действительно, Россия была и есть огромной по размерам территории страной, но ве-

личие страны однозначно не связано с ее размерами. Если взять за отсчет обладание атомным и водородным оружием и средствами его доставки, то Россия — в ряду великих держав, а если взять уровень благосостояния — страна от силы среднеразвитая, а по уровню урожайности зерновых относится к слаборазвитым.

Академик Л. И. Абалкин отмечал, что «нам очень важно восстановить державное мышление... И мы эту задачу можем решить, поскольку мысли о державе, об исторической судьбе России заложены в генах нашего народа. Державное мышление должно стать принципом реальной политики и реального поведения, доказать свою способность к общенациональному единению в решении стратегических задач» [4, 6].

Л. И. Абалкин сожалеет об ощущаемом им сегодня дефиците державного мышления, он совсем не беспокоится о том, что большинство населения не всегда может обеспечить себя необходимым, свести концы с концами, что ему не до державного мышления.

Кроме того, эта державность дорого обходится простому россиянину. Это начинает понимать все больше и больше населения страны. Так, согласно опросу россиян в ноябре 2005 г., проведенному Аналитическим центром Ю. Левады, 62 % опрошенных предпочитают видеть Россию «страной с высоким уровнем жизни, пусть и не одной из самых сильных стран мира». Но при этом 36 % респондентов хотят, чтобы Россия была «великой державой, которую уважают и побаиваются другие страны».

Идея о величии России тесно связана с мифом о самостоятельности, независимости ее от других стран и остального мира в целом. Но мы тесно связаны со всем миром и зависим от него. В частности, зависим от мировых цен на нефть, от поставок продовольствия и т. д. Мифы о России как об осажденной крепости использовались бюрократией для выявления врагов и идеологической борьбы с ними. Борьба с реальными и мнимыми врагами всегда объединяла население вокруг бюрократической элиты и главы государства.

В. В. Согрин верно отмечает, что «восприятие евразийской или антизападной концепции обрекает Россию продолжать нести многовековое имперское ярмо и не дает никаких шансов вырваться из бедности, а тем более осуществить успешную модернизацию и стать современным обществом. Это наиважнейший урок российской истории и это неопровержимый вывод, извлекаемый из анализа современных тенденций. Во-вторых, антизападная идеология, которая в прежние эпохи имела откровенно пропагандистскую направленность, сегодня превратилась в абсолютный миф» [5, 22]. Он считает, что современной России угрожают не США, Германия, Франция, а собственная бедность, массовые болезни, внутренняя коррупция, бюрократия, терроризм, преступность, невежество. В эпоху глобализации Россия может подвигаться вперед только в самом тесном сотрудничестве с западной цивилизацией, единственной живущей уже в постиндустриальном мире. Высшей ценностью общества должно быть не величие и мощь всепоглощающего государства, а благосостояние нации и благополучие каждого ее гражданина.

О других мифах нами написано в специальной работе [6].

При разработке вопросов развития страны необходимо избавляться от любых мифов и исходить из реального положения России. Неадекватное отражение реального бытия в общественном сознании затрудняет объективный анализ происходящего и поиск выхода из кризиса. Если мы будем опираться на мифы, продолжать строить благостные картины, то в стране будут только нарастать социальные конфликты, она будет по-прежнему отсталой, а большинство народа — бедным.

Как известно, пророк Моисей сорок лет водил свой народ по пустыне, чтобы избавить его от рабского сознания. Сколько же надо времени россиянам, чтобы отказаться от мифов и предрассудков, созданных в основном в советскую эпоху?

1. Бердяев Н. А. Судьба России. // Избр. произв. Ростов н/Д. 1997.
2. Ключев Н. Н. Россия на мировой карте социального благополучия // Вестник РАН. 2009. № 7.
3. Мединский В. Р. О русском пьянстве, лени и жестокости. Изд. 2. М., 2009.
4. Абалкин Л. И. Н. Я. Данилевский о России, Европе и славянском единстве // Социс. 2003. № 5.
5. Сосрин В. В. Уроки российской истории и современные реформы // Вопросы философии. 2002. № 11.
6. Назаров И. В. Мифы современной России как новая идеология // Вестник УрО РАН. Наука. Общество. Человек. 2007. № 3 (21).

С. Н. Некрасов, К. С. Некрасов

*Екатеринбург*

## РУССКАЯ КАРТИНА МИРА И ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ: НЕОИНДУСТРИАЛЬНЫЙ ВЫБОР РОССИИ, ИЛИ «ИНОЕ ДАНО»

В России единственным источником власти является многонациональный российский народ. По Конституции России «РФ — социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека». В нашей стране должны охраняться труд и здоровье людей. Реальные же условия привели к противоположному результату. Это означает, что формирующий их строй оказался не способен обеспечить достойные условия для поддержания жизни и свободного развития большинства. Тем самым обнаруживается, что «социально-экономический строй» и «конституционный строй» суть разные вещи. Первый вступил в противоречие с вторым, осуществляя фактически его насильственное свержение. В такой ситуации гражданским долгом избранного президента, юриста Д. Медведева выступает призыв к защите Основ конституционного строя. Задача дня — демократическими методами обеспечить установление в интересах большинства нового общественно-экономического устройства: гуманного, эффективного и справедливого. Легитимность такого социально-эволюционного призыва не вызывает сомнений. Для его реализации потребуются переход от правых антинародных реформ в интересах

агрессивно-хищного меньшинства к их следующему этапу — «неоиндустриальному», вбирающему в себя позитивные черты предшествовавших формаций, использующему весь накопленный историей культурный потенциал и специфическую ментальность русского народа. В противном случае соблюдение формальной законности при отказе от практического вмешательства в общественные процессы в интересах большинства будет вполне соответствовать классической характеристике юридического мышления: юридически — значит фальшиво. Прошедшие в октябре 2009 г. выборы показали, что они вполне соответствовали такой классификации — были свободными, но несправедливыми.

Обнаружилось, что ни власть, ни общество не имеют Проекта Нового пути. Люди не видят, куда идти — потерял высокий смысл жизни, а выдвинутый «Единой Россией» «план Путина» лишь говорил о том, как превратить наше общество в «корпорацию Россию», сделать страну всего лишь «конкурентоспособной». Обществу в период избирательной компании навязывалось мнение, что «иного не дано» и что выбор сделан. В этом и была причина депрессии и молчания, использования административного ресурса властью и игнорирования выборов всех уровней большинством народа.

Выбор нового строя невозможен без новой цели. Этот выбор может быть реализован только в рамках научного философского мировоззрения в цветах истории и традициях народов России. Все прежние века целью социального прогресса служил рост экономического могущества государства и уровня жизни населения. Этот стимул сыграл важную роль для исторического развития. Однако к концу XX века стала очевидной его недостаточность. Несмотря на изобилие произведенных на планете материальных благ, люди оказались разобщенными на богатых и бедных, «элиту и изгоев», решая многие проблемы через насилие и кровь. Причина в том, что экономические ориентиры не учитывают самого главного — человека, насколько ему уютно в окружающем мире. Они лишены этического смысла.

Исходя из первостепенной важности качества жизни, именно оно должно стать главным ориентиром социального прогресса. Чтобы это желание не превратилось в популистский лозунг, цель должна иметь четкие критерии, отражающие высшие человеческие ценности: во-первых, это здоровье и продолжительность жизни, во-вторых, это ождаемость и воспроизводство рода, в-третьих, это удовлетворенность жизнью (крайняя степень неудовлетворенности — самоубийства), в-четвертых, это духовное состояние, оцениваемое по соблюдению нравственных заповедей: «не убий» (убийства), «не укради» (кражи), «не прелюбодействуй» (разводы), «почитай родителей» (брошенные старики), «заботься о потомстве» (оставленные в роддомах дети) и др.

Качество жизни способно служить не только целью социального развития, но и его условием, если общество решает иные важные задачи. При этом никакие действия государственного аппарата не должны вести к ухудшению перечисленных показателей сверх пороговых значений. Они есть те «красные флажки», за которые власть не имеет права заступать. Напомним, что на Васильевском спуске в ночь после победы на выборах tandem Путина и Медведева ясно провозгласил: «качество жизни»!

Речь идет о необходимости создания новой народной мечты как результате отказа от заказанного прежней президентской властью поиска национальной идеи. Необходимость такой утопии задается насущной нуждой в захватывающем в первую очередь молодежь социальном мифе — утопии достойной неиндустриального общества.

Важнейшей особенностью содержательного достоинства мечты оказывается ее соответствие традиции народной жизни. Такой традицией в России всегда был идеал государства правды. Первое русское законодательство Ярослава Мудрого так и называлось — «Русская правда». Человек ждал от государства, от его суда правды и в зависимости от правды решал вопрос о соблюдении закона в соответствии со своими убеждениями. И сегодня вопрос о построении гражданского общества стоит так: либо ломать людей и делать их европейцами, либо восстанавливать нашу традицию построения государства правды. Известно, что в ходе реформ Александра II судебная реформа проводилась под лозунгом «Правда и милосердие», а не «Свобода и закон» (некое сочетание лозунгов СПС и ЛДПР). Ныне в начале XXI в. все чаще раздаются призывы заменить 18 статью Конституции РФ, провозглашающую тезис о свободе как источника смысла закона на утверждение о правде как источнике и определителя смысла закона. Понятие правды соответствует и православной традиции (правда — «закон Христов»), причем человек ждет от государства не патерналистского отношения, но правоты, не свободы, но правды от суда.

Другой особенностью нормальной действующей мечты является ее народность. Народность в целом, как фиксирует Н. Я. Данилевский, служит причиной существования государства: буквально, государство, не имеющее народной основы, не имеет причины для существования. При расхождении целей государства и сохранении народности неизбежно возникает необходимость в утопии как средстве сбережения народности. Мечта не нужна там, где народ поверил в правду государственного строя и стал его защитником. В 90 гг. XX в. в России было создано государство, не имеющее народной поддержки и защиты. Такое государство не имеет причины существования и порождает необходимость проектирования — ожидания гражданами государства правды, народного государства, в которое верит большинство.

Очевидно, что мало отстаивать интересы избирателей — необходимо считаться с убеждениями народа. Народник К. С. Аксаков полагал, что русский народ имеет глубинные убеждения, взгляды на образ жизни, уклад жизни и если жизнь строится в соответствии с убеждениями, то и народу комфортно в этом государственном устройстве. И если народ не устраивают реформы, если он не понимает их сути, на смену губительных реформ — этой воплощенной антиутопии — приходит народная утопия как народная философия. Простой народ является основанием всего общественного здания страны, исторической духовности и силы ее. Он же является основой и мыслью страны, а потому любые реформаторы, управленцы могут сделать что-либо потребное для народного дела лишь, если исходят из мыслей и интересов простого народа.

Другой задачей моделирования коллективной идентичности оказывается сохранение каждым народом своего народного облика. Лозунг «Да здравствует каж-

дый народ!» пришел из середины XIX в. Такое, в сущности, антиглобалистское настоящее идет еще и от Достоевского, полагавшего, что каждый народ привнесет особую наиболее развитую в нем форму жизни в копилку целостного человечества. Тезисы либерал-глобалистов, настаивающих на стирании и унификации национальных, территориальных различий под систему либеральных ценностей американского образца наиболее полно воплощены в доктрине США «Свобода. Сила. Лидерство». Эта доктрина ничем не отличается от идеологии Третьего Рейха и настаивает на ничем не ограниченной свободе для США, силе как условии свободы, лидерстве как цели свободы.

Наконец, мечты всегда создавали общественный идеал. Народ при утрате веры деградирует и перестает быть народом, превращаясь в население, филистерскую массу. Самым страшным следствием реформ 90 гг. XX в., прежде существовавших только в Смуту, была утрата цели и общественного идеала. Как говорили римляне, если не знаешь куда плыть, то нет и попутного ветра в паруса. Когда либералы утверждают, что быть богатым и здоровым и есть наша цель и национальная идея, то вспоминаешь евангельское «не хлебом единым», понимаешь и ту небывалую прежде в СССР скуку, которая поразила богатую верхушку нынешней Эрэфии. В этих условиях взлет утопий неизбежен, ибо общество вправе (пока в мыслях) обуздать эгоизм богатой элиты, вправе налагать ограничения на экономические и гражданские свободы, если они противоречат основам солидарности, нравственности, общественному благу.

В конституциях стран Запада, прошедших длительный цивилизационный путь, свободы и права граждан ограничены нравственным законом (в ФРГ), либо ограничиваются требованиями солидарности — не наносить вред обществу (Италия), либо требованием «общего блага» (Япония). Из принципа ограничения свобод вытекают неотъемлемые обязанности граждан, когда существуют естественные права и свободы, но есть и обязанности гражданского долга, общественного долга. Только в Конституции РФ сказано, что свободы и права могут быть ограничены, в ней нет понятия общественного блага, нет и обязанностей граждан обуздывать свой интерес. Слово «общественный» используется лишь в контексте обеспечения общественного порядка и формирования общественных организаций. Конституция РФ должна быть цивилизованной и нацеленной на обуздание эгоизма олигархов, властей, поскольку простой человек не может воспользоваться свободами в условиях, когда деньги являются эквивалентом свободы. Поэтому восстановление понятия «долг» и есть ограничение свобод элиты, бизнеса. Но философское мировоззрение требует идти дальше — привести право в соответствие с правовым менталитетом россиян. У нас свой идеал закона, свой идеал правового государства. В западном идеале источником прав являются свободы. Там права делятся на права первого и второго поколений, что отражено в Европейской Социальной Хартии. Разрыв между правами в либеральном мышлении неустрашим. Права второго поколения (право на образование, социальное обеспечение, жилье) понимаются как претензии к обществу, что и отражено в нашей Конституции.

Неоиндустриальный вектор развития, на который нацелена русская ментальность, сам исторический путь нашей Родины позволяет по-новому и вмес-



те с тем в целом — традиционно, поставить вопрос о неоиндустриализме как национальной идее нового тысячелетия, именно поэтому нашей национальной идеей может и должен стать неоиндустриализм как развитие производства тонких технологий, формирование экономики знания как экономики безопасности и народосбережения. Использование концепции устойчивого развития для России по модели эколого-экономического неоиндустриального развития представляет собой прямое следствие, вытекающее из угрозы постиндустриализма. Последняя модель строится на идеалах агрессивного рыночного фундаментализма, отказа от государственного регулирования социума и представляет собой прямое удушение национальной экономики руками неомальтузианских экологов, внедряющих международные двойные стандарты качества жизни и защиты среды обитания от человеческой хозяйственной деятельности. Этот научный антигуманизм олигархических группировок на деле означает научный геноцид населения и строится на предпосылках существования излишних человеческих масс, перенаселенности планеты и нехватки ресурсов. Переход России из мира количества, задающего параметры качества постиндустриальной цивилизации Запада, в мир качественного изменения и прорыва в неоиндустриальное цивилизационное измерение, предполагает обращение к внутренним ресурсам традиционного русского мироустройства. Важнейшей неоиндустриальной ценностью оказываются знания народа, природная сметка и инженерный гений народа.

Д. В. Пивоваров

*Екатеринбург*

## О РАЗВЕНЧАНИИ ИДЕАЛА СИСТЕМНОСТИ В НАУКЕ

В системности знания немецкая классическая философия усматривала один из критериев научности. Гегель и Маркс верили, что подлинная истина рождается только в философской или научной системе. Системный анализ начал превращаться в особый методологический подход в трудах Богданова, Вернадского, Берта-ланфи, Котарбиньского и др. Широкие исследования «систем» развернулись с конца 40-х гг. XX века и продолжают по сей день. Системный подход преимущественно сложился внутри естествознания как выражение веры в логичное устройство мироздания. Эта вера своими корнями уходит в учения пифагорейцев, платоников и христиан, согласно которым сотворенные Богом законы природы предельно просты, и их легче всего выражать емкими математическими формулами. Достаточно в этой связи вспомнить, что, по Пифагору, сущностью вещи является число; по Платону, Бог — геометр; по Галилею и Ньютону, математика есть ключ к прочтению Книги Природы.

В науке под системой понимают множество взаимосвязанных элементов. Буквально слово «система» переводится с греческого языка как «затор», а иносказательно — как «зацикленность мысли на каком-нибудь пункте». В ходе эксперимента ученый изымает из природного целого некоторый кусок, переделывает его в «эталонный» объект, и субъективно отождествляет «эталон» с какой-либо

реальной частью подлинного универсума. Тогда мир начинает казаться системно и понятно устроенным. Потом обнаруживается, что «эталон» не совершенен, и его не удастся органично встроить в живое целое.

Принцип системности в своих важнейших аспектах альтернативен принципу целостности. Критикуя и оценивая системный подход как «наивный реализм», иррационалист заявит, что любое живое целое есть некоторое металогическое единство, постигаемое интуитивно; целое не сводимо ни к «системе», ни к «метасистеме», если под последними понимать нечто исчерпываемое научно-рациональными описаниями. Целое не только включает в себя невообразимое множество «систем», но непременно заключает в своей сущности антисистемные тенденции — силы, направленные на изменение или разрушение сложившихся вещей и явлений. В целом пребывают как рационально познаваемые моменты, так и моменты, недоступные разуму. Целое может быть единством чувственно воспринимаемого и сверхчувственного, реального и идеального. Часто одно и то же целое теоретически описывают конгломератом концептуальных систем, конструирующих между собой.

Поясним недостаточность системного подхода метафорой облака. Допустим, мы видим облако и наблюдаем в нем множество спонтанно сменяющих друг друга «иллюзий-картин». Сами по себе точки, линии и объемы, видимые в облаке, поначалу совершенно бессмысленны — они суть некие неопределенные «события». Но стоит лишь иллюзорно упорядочить эти события в связи с какой-нибудь нашей прихотью, и они тотчас становятся для нас «фактами». Эти «факты» отбираются и складываются в картину облачной реальности (образы моря, гор, воинского соединения, людей, зверей и пр.). При смене установки и переключении внимания на другие конфигурации меняются «факты», и возникает уже иная картина той же самой части неба. Облачные «картины» — это психические эмердженты, возникающие при слиянии внешней оптики с когнитивными стереотипами человека, причем в их производстве участвуют не только наше сознание, но также личное и коллективное бессознательное.

Пусть отдельное облако вполне объективно-реально, и наше созерцание его именно как облака, вероятно, истинно в Стагиритовом смысле. Однако множество «картин», которые мы видим внутри этого облака, трудно признать объективно-истинными. Но что поразительно — эти картины-иллюзии нетрудно превратить в соответствующие материальные объекты! Например, сфотографируем облако, устраним в изображенном хаосе точек и фигур лишние графы и оставим лишь ту «картину», которую ранее разглядели в облаке. Тут уместна известная аналогия со скульптором, который устраняет из глыбы мрамора все лишнее и извлекает из хаоса спяянных частиц прекрасную статую. Трудно ответить на вопрос, где же тот оригинал, копией которого явилась наша «картина» — им служит: а) воспринимаемый хаос частиц облака? б) когнитивные структуры сознания автора картины? в) то и другое в совокупности?

Экстраполируем пример с облаком на любой познавательный процесс. Облако — это метафора полноты бытия с неисчислимым множеством потенциальных возможностей; ограничивая полноту, творец создает отдельное нечто. Вряд ли образ этого нечто можно проверить на истинность внешним опытом или прак-

тикой (при условии, что «истина» определена в классическом смысле — как соответствие знания объективной действительности). Трудно удержаться от искушения провести аналогию между картиной в облаках, статуей в глыбе мрамора и научной теорией об изучаемом объекте. В любой науке нередко конкурируют несколько одинаково правдоподобных, но альтернативных обзоров одних и тех же предметных областей. Но почему? Не потому ли, что мы видим мир таким, каким хотим его видеть и понимать, а понимаем его в конечном счете так, как умеем с ним действовать, практически обращаться?

Вернемся к разговору о системности и целостности. Философские категории целого, части и формы предельно упрощают, когда их бездумно отождествляют с общенаучными понятиями системы, элемента и структуры. Вещь как целое есть реальность металогиическая и метасистемная. В процессе рационального познания исследователи обычно редуцируют целостность вещи — в духе методологии механицизма — к системной модели объекта, доступной пониманию современного ученого. При этом сущее мысленно разлагают на ряд простейших деталей (элементов), а сами детали скрепляют между собой простой идеализированной связью (задают умозрительную структуру). Так возникает логически внятный образ сущего как системы элементов.

Ассоциируя сказанное с метафорой облака, выскажем предположение, что, подобно разным картинам-иллюзиям, относимых к организации одного и того же облака, ни одна из множества придуманных учеными научных сис<sup>те</sup>м (теорий, гипотез), сопрягаемых с одним и тем же объектом как целым, никогда исчерпывающе и точно не копирует содержания этого целого. В научных системах всегда присутствует значительный и неустраняемый момент мнимого, иллюзорного, утопичного. Этот экзистенциально-истинный момент подчас оказывается более ценным в прагматическом отношении, чем компонент эпистемически-истинный. Эпистемическая истина — отношение знания к целостной действительности, но не к системно, не к искусственно представленным обломкам когда-то живых частей бытия. Истина — в «целом, а не в системе» (Гёте).

Экспериментальное расчленение природы на потребные науке куски-объекты и систематическое обозревание этих объектов обусловлено специфическими для европейской культуры идеалами христианского монотеизма. Исторически изменчивы и нормы правильности той сети категорий, которую ученые применяют при конструировании теоретических систем. Вспомним притчу астронома А. Эддингтона о человеке, который изучал глубоководную жизнь, забрасывая сеть с трехдюймовыми ячейками. После многих измерений пойманных образцов исследователь сделал вывод, что не бывает глубоководных рыб короче трех дюймов. По Эддингтону, мы ловим только то, что определено нашими рыбацкими инструментами. То же верно в отношении науки. Ячейки системной сети науки не захватывают и не удерживают те духовные предметы, которые являются объектами религиозного опыта; наука весьма селективна и не способна самостоятельно рисовать универсальную картину мира.

Понятно, почему дух, душа, жизнь, любовь, надежда и иные подобные категории ускользали из понятийной сетки материалистической науки. Казалось бы, биология, физиология и психология прямо изучают эти предметы, и их выво-

ды имеют практическую ценность для людей. Вместе с тем материалистически понимаемые дух, психика и жизнь — не более как технические понятия, смысл которых определяется серией инструментальных процедур. Разве определение сущности жизни как, скажем, «способа существования белковых тел, обменивающихся веществом с окружающей средой» приблизило нас к разгадке тайны и смысла жизни? Из данной дефиниции жизни всего лишь следует, что некоторый класс аминокислот как-то специфически связан со своим химическим окружением, способен воспроизводить себя (наследственность) и изменяться. В своих «Записных книжках» Л. Витгенштейн оставил такую запись: «Я осмелюсь утверждать, что даже когда наука ответит на все мыслимые вопросы, проблемы жизни по-прежнему останутся нетронутыми». Наука не знает, как мы обучаемся и запоминаем, как мы думаем и общаемся, как мозг хранит информацию, каковы отношения между языком и мышлением.

Развенчанию идеала системности косвенно способствовал логик и математики Курт Гёдель, который в 1931 году доказал теоремы о неполноте. Из его второй теоремы следует, что не существует неполной (богатой) формальной теории, в которой были бы доказаны все истинные теоремы арифметики. В любой неполной формальной системе всегда отыщутся два взаимоисключающих утверждения, выводимые из одних и тех же аксиом. Широкая (вольная) трактовка результатов Гёделя позволила предположить, что в каждой развитой логико-математической или научно-теоретической системе есть следствия, которые невозможно определить ни как истинные, ни как ложные. Само свойство системности научного знания, обеспечиваемое логическими и математическими правилами, а также искусственным языком, неизбежно сопряжено с дилеммами, апориями и парадоксами. Так что системность скорее относима к тем или иным техническим критериям правильности, к принятым правилам рассуждения, но нетождественна целостности и истинности. Наука как системное знание логически парадоксальна, поэтому истинность ее высказываний не устанавливается внутренними средствами ее разнообразных дисциплин.

Европейская наука пока еще гордится своей системностью, определяя себя как системно упорядоченное знание о мире. Систематизация зиждется на якобы незыблемом логико-математическом основании. Теперь становится все более очевидным, что логика и математика суть множество разнородных исчислений и систем, которые не удастся непротиворечиво обобщить или погрузить в некую предельно объединяющую их систему. Логический критерий истинности рассыпался на множество кусочечных, частных, технических приемов определения правильности систем высказываний и оказался слабо чувствительным к целостности истины. Идеал системности как формы выражения объективной истины, укорененной в вере в точность логико-математического диалога с природой, тускнеет и теряет своих поклонников. Раньше истина мнилась живущей, подобно канарейке в клетке, в системе научных высказываний; ее свойства предполагалось измерять критерием правильности (непротиворечивости, выполнимости). Похоже, истина-птичка никак не может жить в системе-клетке.

Пора бы уже перестать утверждать, будто наука создает «научное мировоззрение» и некую системную «научную картину мира». Академик Ю. С. Осипов,

президент РАН, пришел к выводу, что естественно-научные знания даже во всей своей совокупности сами по себе не являются мировоззрением и не могут быть таковыми, поскольку наука не изучает бытие в целом. Наука специфически-мировоззренческими вопросами не занимается, поэтому всегда были учёные с разными мировоззрениями (агностики, верующие, атеисты). Это область религии и философии. Отсюда понятно, что и сам термин «научное мировоззрение» очень условен.

Итак, принцип целостности богаче и шире принципа системности; последний лишь частично и в пределах логического мышления разъясняет, но не заменяет первый; а за пределами возможностей рационального познания идея выражения мира стройной системой элементов вступает в противоречие с интуицией целостности мира. Поэтому ученому-теоретику вряд ли всегда полезно «не поступаться принципами», ни на йоту не уступать своим оппонентам и до конца «нести свой крест».

Пожалуй, философам и ученым более целесообразно заниматься «языковыми играми» (Л. Витгенштейн) и периодически радикально сменять свои теоретические парадигмы. Например, К. Р. Поппер, видный противник линии Платона в философии, публично заявил в 80-е годы XX, что теперь ему по душе неоплатонизм. И всемирная философия от этого, как известно, только ощутимо выиграла.

По-видимому, «системность» — это не столько признак эпистемической истинности, сколько одно из правил языковых игр философов, теологов и ученых.

С. И. Платонова

*Ижевск*

## СОЦИОЛОГИЯ И СМЕНА ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ ПАРАДИГМ

В современном мире существование человека во многом зависит от создаваемой реальности (например, виртуальной). Человек трансформирует не только природу, но и «конструирует» самого себя. Происходящие процессы и связанные с ними угрозы, могущие привести к утрате сущностных основ бытия, требуют теоретической рефлексии. Существенный вклад в осмысление социальных процессов вносили и вносят социологические теории. Процесс становления и развития социологических теорий можно представить, по нашему мнению, как результат взаимодействия трех исследовательских парадигм: классической, неклассической, постнеклассической. Эвристические возможности этих парадигм неодинаковы. Однако, учитывая ограниченный объем статьи, рассмотрим более подробно характеристики первых двух познавательных парадигм.

Социологическая теория в реальном процессе социального познания характеризовалась многообразием типов и форм. Движение в направлении построения теории велось социологами и научными школами в самых различных направлениях. При этом социологи основывались на разных представлениях об идеаль-

ной теории, образцы которой они находили в естественных или гуманитарных дисциплинах. Зафиксировать это различие возможно при помощи таких понятий современной эпистемологии, как «идеалы научности», «основания науки», «научные парадигмы», «мультипарадигмальность» и т. д.

Формирование каждого исторически конкретного типа социологической теории находилось под влиянием вполне определенного идеала научности и соответствующей научной парадигмы. Это позволяет предположить, что становление и развитие социологических теорий происходило по сценарию развития теоретического знания, написанному в соответствии с принципами неклассической эпистемологии.

Неклассическая эпистемология исходит из предпосылки особого участия субъекта в познавательных процессах. Свою роль она видит в том, чтобы обеспечить ученых пониманием процессов социального производства знания и его функционирования на уровне теорий внутри сообщества ученых. С другой стороны, неклассическая теория познания может обеспечить общество таким разнообразием научных результатов, которое позволяет снять с научной практики все обвинения в пристрастии и односторонности. Принцип методологического плюрализма, положенный в основу деятельности ученых, приводит в качестве идеала научного развития к постулированию одновременного существования не одной парадигмы, а сразу нескольких парадигм, альтернативных друг другу.

Если исходить из идеала строгой теории и классических критериев научности, то социологические классические теории не имеют себе равных. Они обладают строгостью и точностью, подобной математическим дисциплинам. Социология — позитивная наука, которая строится по образцу естественных наук. Такое видение социологии предложил ее основоположник О. Конт, а позднее поддержали Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, Т. Парсонс, среди русских социологов — П. Лилиенфельд, М. М. Ковалевский. Эта парадигма основана на социально-онтологическом приоритете жестких социальных структур перед живой коммуникацией. Она стремится к «теоретическому охвату всех сторон общественной жизни в единой логически непротиворечивой системе, полагаемой как своего рода слепок с объективных отношений самой действительности» (1). При этом ее идеализированные объекты представляют устойчивые социальные структуры и институционализированные формы коммуникаций — «отвердевшие» формы социальных связей. Для классической методологии свойственны стремление к предельной строгости и однозначности понятий. Исходная клеточка теоретического анализа (например, материальные производственные отношения, социальный факт) выступает в качестве первичного, а отсюда следует соблазн простых решений при использовании теории. Для классической парадигмы характерна проблема онтологизации идеальных теоретических конструктов (на эту проблему обращали внимание Н. Н. Козлова, Н. М. Смирнова, В. Г. Федотова).

Понятия «социальная система», «социальная структура» создают впечатление пустого социального пространства, «отдельного» от реальных индивидов. Человек-деятель отделяется от деятельности, структура — от процесса, объекты — от взаимодействия. Поэтому «сетка метода» классической парадигмы, «концептуальное ядро которой ориентировано на ситуации устойчивости и стабильности,

на исследование жестких социальных структур и институтов, не улавливает новые тенденции транзитных социумов» (2). Познавательный аппарат классической социальной парадигмы не соответствует установке на видение социальной реальности как плюральной, нестабильной, вариативной, с множеством культурных и речевых практик. Поэтому появляется потребность в новых средствах анализа и репрезентации социальной реальности. Проанализируем дальнейшее формирование социологического знания под влиянием неклассической парадигмы.

В качестве ведущей черты неклассической философии многие исследователи отмечают переход от ориентации на каноны наук, изучающих природу, к признанию равноправия с природой культуры, социальной сферы и, соответственно, равноправия изучающих их наук с естествознанием. Неклассическая парадигма обнаруживает свое влияние на процесс формирования ряда современных социологических теорий, таких, как социальная феноменология, символический интеракционизм, этнометодология. Одна из первых попыток построить теорию, идеал научности которой находился под влиянием неклассической парадигмы, можно найти в работах австрийского социолога А. Шюца.

Среди важных особенностей данных теорий исследователи выделяют следующие моменты:

- за основу анализа берется социальное действующее лицо, структура его персонального сознания, жизненный мир;
- использование «мягких» методов социального познания: биографического интервью, экспертизы, анализа текстов, case-study;
- включенность в формирование социальных фактов ценностно-когнитивно ориентированных субъектов;
- изменчивость, нелинейность развития, неравновесность социальных систем и др.

Неклассическая социальная парадигма, пришедшая на смену классической, за основу анализа берет социальное действующее лицо, структуру его персонального сознания, жизненный мир. Готовые же социальные структуры и институты полагаются вторичными по отношению к нему: в них кристаллизуются ставшие привычными формы деятельности и общения. В центре внимания — изучение процессов конструирования социального пространства самими субъектами социального взаимодействия. Для «мягкой» социальной методологии считается, что научное понятие обладает открытым горизонтом значения. Среди мыслителей, повлиявших на формирование неклассической исследовательской парадигмы, необходимо отметить Г. Риккерта, В. Виндельбанда, В. Дильтея, которые показали существование гуманитарных наук, отличных от социальных наук тем, что они используют индивидуализацию и понимание вместо генерализации и объяснения.

Одни и те же социальные феномены в рамках классической и неклассической парадигм могут рассматриваться по-разному. Рассмотрим, например, как исследуется феномен власти. Классическая методология ограничивала изучение власти государственными институтами, поскольку в центре ее были жесткие структуры. Власть приписывается определенному субъекту, обладающему волей и сознанием. Власть над другими он получает или силой, или под давлением обществен-

ного мнения, или в результате общественного соглашения. В неклассической методологии, например, с точки зрения М. Фуко, государственная власть не имеет одного субъекта. Это подвижная и сложная сеть властных отношений, стратегий и практик. Это множество институциональных и субъектных опор. Таким образом, у М. Фуко мы видим не власть, а сеть властных отношений, не субъектов власти, а волю к власти, не ясные для всех юридически значимые отношения власти-подчинения, а массу других социальных отношений и технологий.

В неклассической социальной парадигме поведение человека ориентировано ценностно-когнитивными структурами, которые «встроены» в присущую данному обществу культуру. Предпочтения, на основании которых только и может быть осуществлен выбор, формируются в результате коллективного взаимодействия людей в актах речевой коммуникации или совместного действия. Таким образом, целая система внешних условий, таких, как когнитивные и ценностные структуры общества, рассматривается как важная в качестве предпосылок формирования предпочтений, которые рождаются человеком в актах выбора. В неклассической социальной парадигме меняется взгляд на онтологию социальной науки, к которой принцип методологического коллективизма был уже не применим. На место изолированного индивида приходит субъект социальный, который включен в структуру самых разнообразных связей, и, вместе с тем, сам является их творцом.

Таким образом, неклассическая парадигма в области социального познания находит конкретное воплощение в разнообразных социологических теориях. Тем самым претензии классической, объективистской социальной парадигмы отобразить в своих понятиях и закономерностях динамически развивающееся общество обрели серьезную альтернативу, порождающую новые философско-методологические идеи. Неклассические социологические теории более полно конструируют предмет социологии, они также в значительно большей мере отвечают стандартам неклассической и постклассической научности.

1. *Смирнова Н. М.* Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // *Общественные науки и современность.* 1995. № 1. С. 128.

2. *Козлова Н. Н., Смирнова Н. М.* Кризис классических методологий и современная познавательная ситуация // *Социологические исследования.* 1995. № 11. С. 15.

Э. А. Поляк  
Екатеринбург

## ШАХМАТЫ КАК УЧЕБНАЯ НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА

Вопрос о включении предмета шахмат в систему школьного образования достаточно актуален. Об этом свидетельствует Международная конференция при Московском социальном университете в рамках турнира Moscow Open «Шахматы в системе образования России и мира». Отчет об этой конференции опубликован в № 4 «64-шахматное обозрение» за 2009 г. [1]. Авторы отчета Ю. Разуваев и



И. Сухин отмечают, что проблема характеризуется определенной «заговоренностью» («заболтанностью»). Они справедливо полагают, что выход из положения состоит в установлении связей шахмат с такими науками, как психология, информатика, философия, физиология, социология. Однако они не указывают, что определяющей здесь является форма связи, своим вектором направленная от шахмат к каждой из перечисленных наук, а не наоборот. Последнее достаточно тривиально и получило освещение и в других докладах на конференции. Некоторые возможности конкретизации форм связи рассмотрены в настоящем исследовании.

### Шахматы и психология

Авторы [1] рассматривают достаточно любопытный параметр СДУ (способность действовать в уме), но остается неясной форма связи шахматы — СДУ. Здесь привлекает внимание возможность естественной систематизации результатов регулярно проводящихся шахматных турниров с установленным контингентом участников (школы, классы, клубы, первенства городов, стран и т. п.). Табличная форма подобной систематизации предложена в сравнительно малоизвестной статье [2] международного арбитра В. Дворковича, который задался сравнительно узкой целью: по результатам мужских чемпионатов СССР создать клуб Михаила Ботвинника по критерию 100 побед в чемпионатах, подобно клубу Григория Федотова в футболе (100 голов в чемпионатах СССР). В. Дворкович предложил таблицу, содержащую столбцы с информацией № по порядку, фамилии участников, число побед (А), количество чемпионатов (В), общее число партий (С). А, В и С — абсолютные значения. В. Дворкович замечает, что превосходство М. Ботвинника выявляется при использовании относительных значений  $D=A/C$ . Тем самым, хотя и спорадически, но подтверждается роль относительных значений в процедуре естественной систематизации и научной классификации. Однако шахматы значительно шире футбола в плане возможностей получения психолого-физиологической информации об участниках соревнований. Для этого таблица В. Дворковича может быть дополнена столбцами, обозначающими число поражений в абсолютном (Е) и относительном ( $F=E/C$ ) выражении, разностью ( $D-F=G$ ), характеризующей общую успешность (+) или неуспешность (–) выступления, суммой ( $D+F=H$ ), характеризующей бескомпромиссность, разностью ( $I-H=K$ ), характеризующей миролюбие. Информация для заполнения этих столбцов может быть почерпнута из архивов [3]. Те же архивы дают возможность рассчитать индекс успешности выступлений (S), представляющий собой частное от деления суммы мест ( $\Sigma M$ ) на число чемпионатов В (чем меньше S, тем успешнее участник чемпионатов). Оговоримся, что В должно быть не меньше 3-х. Небольшое извлечение из таблицы В. Дворковича [2] с указанными дополнениями приводится ниже.

Обсуждение данных, приведенных в таблице, не входит в задачу настоящей статьи. Отметим лишь, что эти данные несут в себе существенные психологические характеристики и некоторым образом коррелируют между собой. Полученные характеристики могут быть дополнены рассмотрением динамики изменения результатов каждого из субъектов во времени. На рисунке приведены примеры трех диаграмм.

Таблица 1

## Избранные результаты участников чемпионатов СССР

| Ранг-лист<br>Матчмейстеры | Имя Ф. И. О.  | A  | B  | C  | D=DC | E  | F=FC | G=GF  | H=HF | I=IF | Вс   | Вс=Вс |
|---------------------------|---------------|----|----|----|------|----|------|-------|------|------|------|-------|
| 1                         | Васильев А.   | 24 | 28 | 40 | 0.85 | 40 | 0.50 | +0.75 | 0.85 | 0.50 | 24.5 | 2.50  |
| 2                         | Павлов А.     | 28 | 28 | 47 | 0.80 | 40 | 0.50 | +0.40 | 0.80 | 0.40 | 28.5 | 0.50  |
| 3                         | Васильев А.   | 32 | 30 | 30 | 0.70 | 40 | 0.50 | +0.20 | 0.70 | 0.40 | 30   | 4.20  |
| 4                         | Павловский А. | 38 | 30 | 30 | 0.80 | 40 | 0.50 | +0.20 | 0.80 | 0.50 | 32.5 | 4.10  |
| 5                         | Павловский А. | 38 | 30 | 30 | 0.70 | 40 | 0.50 | +0.40 | 0.80 | 0.40 | 34.5 | 2.00  |
| 6                         | Павловский А. | 38 | 30 | 30 | 0.70 | 40 | 0.50 | +0.20 | 0.70 | 0.40 | 32   | 2.50  |
| 7                         | Осипов А.     | 32 | 30 | 30 | 0.50 | 40 | 0.50 | +0.20 | 0.50 | 0.50 | 32.0 | 0.50  |
| 8                         | Павловский А. | 40 | 30 | 30 | 0.70 | 40 | 0.50 | +0.20 | 0.70 | 0.50 | 38.5 | 4.00  |
| 11                        | Семин А.      | 30 | 30 | 28 | 0.80 | 30 | 0.50 | +0.30 | 0.80 | 0.40 | 32   | 0.50  |
| 12                        | Васильев А.   | 30 | 30 | 30 | 0.70 | 30 | 0.50 | +0.20 | 0.70 | 0.40 | 30   | 0.50  |
| 20                        | Васильев А.   | 20 | 30 | 30 | 0.70 | 30 | 0.50 | +0.20 | 0.70 | 0.40 | 30   | 4.00  |
| -                         | Коричнев А.   | 30 | 30 | 30 | 0.70 | 40 | 0.50 | +0.20 | 0.70 | 0.40 | 30   | 0.50  |



Рис. 1. Динамика результатов В. Л. Корчного, А. Е. Карпова, Г. Каспарова в чемпионатах СССР

Аналогичные таблицы и рисунки вполне просматриваются применительно к значительно менее элитному контингенту субъектов (старшие дошколята и младшие школьники), проходящих регулярные занятия шахматами на протяжении 1–3-х лет.

## Шахматы и философия, астрофизика, социология, политология

Типы алгоритмов поиска хода в шахматной партии [4] соответствуют результатам естественной систематизации хронологических данных в связи с изменениями солнечной активности, ориентированными на даты рождения ведущих

шахматистов мира в форматах трехгрупповых и двенадцатилетних циклов [5–7]. Результаты систематизации приводятся в таблице 2 и на диаграммах (рис. 2,3). Эти результаты представляют собой примеры социокультурной динамики, осуществленной в краткосрочном формате, сопоставимы с аналогичными результатами для других видов интеллектуальной деятельности (литература, наука, политология) [5,6] и могут использоваться для прогнозирования с достаточно оперативным подтверждением состоятельности прогноза.

Таблица 2

Опыт естественной систематизации дат рождения чемпионов мира по классическим шахматам

| Э min P>2 |                   |      |                    | Промежуточные P ≤2 |                  |      |          | Э max P>2 |                 |      |              |
|-----------|-------------------|------|--------------------|--------------------|------------------|------|----------|-----------|-----------------|------|--------------|
| №         | Фамилия И.        | Др   | Р                  | №                  | Фамилия И.       | Др   | Р        | №         | Фамилия И.      | Др   | Р            |
| 1         | Эйве М. (3)       | 1901 | 8,57(+)            | 1                  | Стейниц В. (6)   | 1836 | 1,75(-)  | 1         | Ананд В. (4)    | 1969 | 33(-)        |
| 2         | Ласкер Э. (7)     | 1868 | 3,86(-)            | 2                  | Каспаров Г. (8)  | 1963 | 1,63(-)  | 2         | Петросян Т. (3) | 1929 | 9(+)<br>8(-) |
| 3         | Фишер Р. (1)      | 1943 | 3,72(+)<br>2,86(-) | 3                  | Таль М. (2)      | 1936 | 1,57(-)  | 3         | Спаский Б. (3)  | 1937 | 8(-)         |
| 4         | Крамник В. (5)    | 1975 | 3,10(+)<br>2,07(-) | 4                  | Ботвинник М. (8) | 1911 | 1,54(-)  |           |                 |      |              |
| 5         | Топалов В. (2)    | 1975 | 3,10(+)<br>2,07(-) | 5                  | Смыслов В. (4)   | 1921 | 1,31(-)  |           |                 |      |              |
| 6         | Капабланка Х. (2) | 1888 | 2,56(-)            | 6                  | Алехин А. (5)    | 1892 | 1,14(-)  |           |                 |      |              |
| 7         | Каспаров Г. (8)   | 1963 | 2,27(+)            | 7                  | Карпов А. (8)    | 1951 | 1,085(-) |           |                 |      |              |

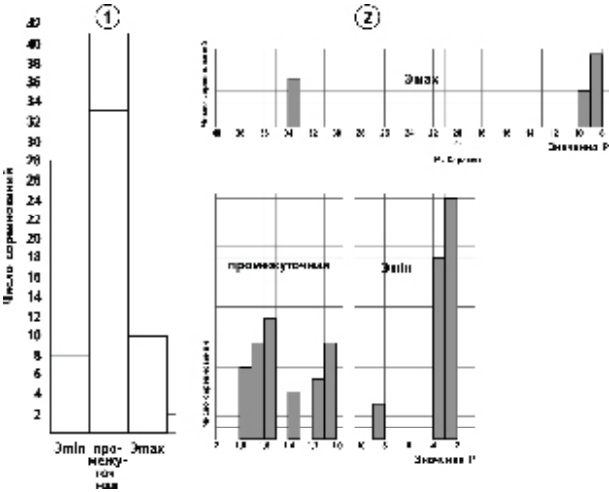
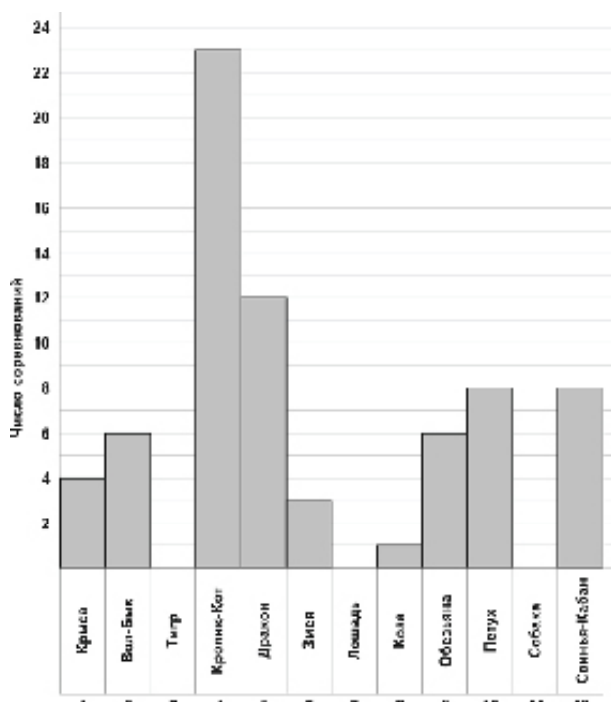


Рис. 2. Диаграмма распределения победителей первенства мира по классическим шахматам: 1. межгрупповой формат; 2. внутригрупповой формат.



**Рис. 3. Диаграмма распределения победителей чемпионатов мира по классическим шахматам в формате циклического календаря.**

Полученные результаты показывают, что одинаковые календарные временные интервалы различны по своим астрофизическим характеристикам. Эти характеристики сосредоточены в предложенном нами относительном параметре  $P$ , имеющем физический смысл отношения энергетических импульсов [7].

Сам по себе алгоритм поиска хода в шахматной партии, вероятно, осуществляется в форме пограничного бытия [8], когда «богословская идея Логоса обладает эвристическим потенциалом». При этом на протяжении шахматной партии имеет место пересечение границы в обоих направлениях.

1. Разуваев Ю., Сухин И. Шахматы и система образования. 64-шахматное обозрение. 2009. № 4. С. 56.
2. Дворкович В. Клуб Михаила Ботвинника. // Школа шахматного мастерства/редактор-составитель Е. Бебчук. М., 1987. С. 46–48.
3. Шахматы. Энциклопедический словарь. М., 1990, с. 520–605.
4. А. Шашин в интервью С. Быстрову. Шахматная неделя, 2005 г., № 11, с. 12–13.
5. Поляк Э. А. Естественная систематизация хронологических данных в связи с изменениями солнечной активности. IV Международный Конгресс «Слабые и сверхслабые поля и излучения в биологии и медицине». — СПб., 2006. Тезисы, стр. 147. Сб. избр. тр. С. 88.

6. Поляк Э. А. Естественнно-научный анализ перспектив завоевания М. Карлсеном звания чемпиона мира по шахматам. V Международный Конгресс «Слабые и сверхслабые поля и излучения в биологии и медицине». СПб., 2009. Тезисы, стр. 279.

7. Поляк Э. А. Некоторые составляющие естественной систематизации хронологических данных. VIII Международная Крымская конференция «Космос и биосфера». Судак, Крым, Украина, 28 сентября – 3 октября 2009 г. — Киев: Mavis, 2009. С. 277–280.

8. Пивоваров Д. В. Закон природы, как форма пограничного бытия // Новые идеи в аксиологии и анализе ценностного сознания / Ред. Ю. И. Мирошников. — Екатеринбург, 2007. С. 311–328.

А. Ф. Посыпайко

*Екатеринбург*

## УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ СТУДЕНТОВ В ПРОЦЕССЕ ИЗУЧЕНИЯ КУРСА ФИЛОСОФИИ В ТЕХНИЧЕСКОМ ВУЗЕ

Научное мировоззрение студентов в техническом вузе формируется в процессе изучения различных наук, которые традиционно работают с фактическими данными об окружающем нас мире, полученными в ходе опытов и изысканий. Само слово «наука» означает особый вид деятельности, направленный на выработку объективной системы организованных и обоснованных знаний о мире [3] Наука даёт конкретные знания о чём-либо, а не просто формулирует мнение по какому-то вопросу. Знание для науки есть доказанное знание. Иначе говоря, знание должно быть подтверждено фактами и аргументацией. Изучением и объяснением этих фактов и аргументаций, в ходе которого формируется научное мировоззрение и занимаются студенты, выполняя различные виды заданий по самым разным дисциплинам.

А как обстоит дело с философией? Может ли она формировать научное мировоззрение студентов дополняя то, что в состоянии сказать наука или нет? Или может даже существуют такие аспекты реальности, которые не способна объяснить наука, но может истолковать философия? Сразу же оговоримся, что мы не будем пытаться здесь отождествлять философию с наукой, а будем скорее говорить лишь о возможности научной философии как специализированном теоретическом знании, которое обладает рядом признаков научного знания: системностью, фиксированием в логических категориях и законах, доказательностью. Конечно, исчерпывающие ответы на эти вопросы требуют дальнейших исследований, но совершенно очевидно, что формировать научное мировоззрение студентов, опираясь только на изучение естественных дисциплин, исключая метафизику (общую картину мира), эпистемологию (теорию познания или гносеологию) и семиотику (анализ способов передачи информации), задача достаточно сложная, или почти невозможная. «Чистая» наука, скажем, физика или химия, в отсутствии метафизики, языка, логики или каких либо концепций и допущений, то есть средств, которые использует учёный для истолкования своих открытий, не существует.

И всё-таки главный вопрос состоит в том, может ли философия познавать мир и тем самым давать образцы научного мышления, или только трактует и упорядочивает знания, добываемые естественными науками, как считалось многими философами середины XX века. Сегодня преобладает мнение о том, что современная философия играет всё большую роль в выработке мировоззренческих и методологических принципов и, следовательно, влияет на формирование научного мировоззрения. Каким же образом на занятиях по философии можно осуществлять процесс формирования научного мировоззрения студентов? Здесь могут быть различные формы и приёмы, имеющие свои особенности. В становлении и формировании научного мировоззрения ведущую роль играет многовековой опыт учёных философов по критически рефлексивному размышлению над проблемами окружающего бытия. Поэтому одной из форм развития научного мировоззрения на занятиях по философии является постоянное обращение на семинарских занятиях к текстам произведений классиков мировой философии. Тематическая подборка отрывков из произведений философов имеется в хрестоматиях по философии. На высказываниях классиков философии можно в основном делать интерпретационные задания. Самое распространённое из них — требование проиллюстрировать то или иное положение. Такие задания, на наш взгляд, дают возможность студентам, используя лекционный материал и материал взятый из других источников дополнительной литературы, вырабатывать собственную оценку того или иного отрывка философского текста. При этом задание студентам требуется формулировать таким образом, чтобы возникала «проблемная» ситуация, для разрушения стереотипов восприятия философии как свода готовых устоявшихся истин, которые достаточно запомнить и механически воспроизвести. Такие задания призваны содействовать процессу превращения занятий по философии в мировоззренческую и методологическую ориентацию будущего бакалавра или магистра.

Интерпретационные логические задания связаны с проблемой **понимания** смысла того или иного высказывания. Понимание представляет собой процесс поиска смысла, а также результат этого процесса. В этой процедуре постижения смысла явления или события отражённого в анализируемом тексте объединены как рациональные так и иррациональные моменты. У студентов это выражается часто в форме простого угадывания смысла при недостаточности знаний. **Объяснение** и **понимание** являются основными процедурами научного мышления, однако в естествознании преобладает **объяснение**, а в гуманитарных науках — **понимание**. Несмотря на разноречивость теоретических подходов к пониманию, можно выделить четыре принципа понимания, которыми надо руководствоваться, на наш взгляд, при изучении студентами философских текстов. Первый принцип, принцип **диалогичности**, выражающий тот факт, что любой акт понимания есть диалог между автором философского текста и интерпретатором, способного формировать собственный смысл читаемого текста. Один из самых значительных философов второй половины XX века, внёсший большой вклад в развитие герменевтики, (искусства и теории истолкования текстов) немецкий философ Х. Гадамер (1900–2002) считал, что истину не может познавать и сообщать кто то один, в одиночку. Необходимо поддерживать диалог, без которого невозможно искать

истину. [1] Это в полной мере относится к индивидуальному и коллективному поиску ответов на поставленные «проблемные» вопросы в ходе семинарского занятия. Второй принцип — принцип **циклического** характера понимания. Движение понимания осуществляется по кругу, от предварительного знания о целом, или предпонимания, переходят к пониманию частей, а затем к новому, более адекватному пониманию целого. Третий принцип — принцип **соразмерности** творческих и интеллектуальных потенциалов автора текста и интерпретатора. Студент должен извлечь точный смысл, заложенного автором сознательно, что, конечно, не всегда удаётся каждому интерпретатору, или даже выявить те смыслы, которые автором не осознавались, то есть дать личностное прочтение текста. Четвёртый принцип — принцип **предварительного понимания**, который заключается в том, что понимание всегда опирается на некоторые нерациональные, неосознаваемые предзнания. Для начала процесса понимания необходимы предварительные знания о том, что предстоит понять. Эти предварительные знания студент черпает из лекционного материала и самостоятельного изучения дополнительной литературы.

Положительную роль играют задания, требующие **экспликацию**, то есть развёртывание понятий. Выработка у студентов умения проанализировать понятие или категорию составляет важную часть оттачивания мышления студентов. В экспликационной процедуре встаёт задача найти нечто неизвестное, неопределённое. Экспликационные задания могут быть **информационными, аксиологическими и операционными**. [2] Информационные связаны с уточнением смысла понятия, вопроса, описания. В аксиологических заданиях познавательные принципы заключены в тех или иных понятиях, положениях или концепциях. В операционных заданиях конкретизируется поле операций, связанных с определённым гносеологическим образом. При этом надо обращать внимание на различие операций, с помощью которых создаётся образ (понятие) и теми, которые связаны с информацией, заключённой в этом образе. Требование уточнения качественного понимания вещи может быть связано как с операциями её выделения, скажем, отождествления, различения, абстрагирования, так и с теми операциями, схемами дифференциации реальности, которые неотделимы от качественного понимания вещи.

Указанными приёмами, конечно не исчерпывается весь арсенал методов формирования научного мировоззрения и оттачивания мышления студентов. Главное чего надо добиваться на занятиях по философии — это стимулирование мышления, а не эксплуатации только памяти. Нельзя согласиться с дидактическими догмами, что мол сначала надо дать студенту знания, а уж потом они смогут думать и размышлять над ним. Успех занятий прямо зависит от того насколько удаётся научить слушателей не столько готовому знанию, сколько способности самостоятельно активно мыслить.

1. Гадамер Х. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 13.
2. Мартынов М. И., Кравченко, Л. Г., Киселёва, С. А. Философия: задания и упражнения. Минск, 2001. С. 3.
3. Стёпин В. С. Всемирная энциклопедия. Философия XX век. М. 2002. С. 497.

## ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ БУДУЩЕГО УЧИТЕЛЯ

К концу XX века человечество осознало мировоззренческую причину экологического кризиса, угрожающего всему объединенному человечеству и сосредоточилась на поисках новых мировоззренческих идей, которые могли бы помочь преодолеть ситуацию неопределенности человеческого существования. Так В. С. Степин, рассматривая проблему «выработки новых стратегий жизнедеятельности глобализирующего человечества» видит возможность возникновения точек роста «новых ценностей и мировоззренческих ориентаций» (2003).

Проблема формирования экологического мировоззрения объективно назрела. Так, например, И. К. Лисеев считает: «Выход из кризиса видится в освоении новых ценностно-нормативных отношений, позволяющих преодолеть отчуждение человека от природы, выработать экологические мировоззрение...».

По мнению Д. Н. Кавтаарадзе, экологическое мировоззрение «призвано сыграть викарную роль и занять место ныне отсутствующего этического и философского базиса отношения к реальной действительности» (1993).

Категория «экологическое мировоззрение» завоевывает сегодня самостоятельный статус, но, как считает Д. Н. Кавтаарадзе, с трудом поддается обсуждению и вызывает большие трудности при его определении, в силу того, что не укладывается в привычную плоскость предметного подхода.

Академик Д. К. Беляев определяет экологическое мировоззрение как понимание нашей ответственности за судьбу природы (1986). В понимании Н. Г. Васильева в экологическом мировоззрении отражается процесс личностного преломления содержания форм общественного сознания, в первую очередь экологического сознания. Автор трактует экологическое мировоззрение как «совокупность научных и обыденных знаний об отношении общества с природой, этические, эстетические, ценностные установки данного субъекта, то есть специфически, субъективные особенности экологического сознания, отражающие конкретно-социальную среду и конкретно-природные условия жизни субъекта духовно-практического освоения природы» (1985).

Вместе с тем, категория экологическое мировоззрение не сразу появилась в обиходе исследователей. Безусловный экологический фон заключает в себе идея ноосферного сознания В. И. Вернадского. Его учение о ноосфере с идеей о коэволюции обозначает развитие человеческого общества и природы в такой тесной взаимосвязи, что преобладание в ней интересов одной стороны становится невозможным. Идея автотрофности в эколого-мировоззренческом плане, получившая развитие в трудах В. И. Вернадского, позволяет нам видеть глубинный геологический процесс, охвативший естественные и искусственные сферы в человеческой деятельности. «Гетеротрофная цивилизация (разрушающая естественную



биосферу), — пишет В. И. Вернадский, — сменится цивилизацией автотрофной, которая в качестве первоочередной задачи, поставит задачу сохранения и воссоздания естественной биосферы — ноосферы» (1993).

Ситуация с неопределенностью статуса экологического мировоззрения, как считают исследователи (Н. Н. Марфенин, Л. Г. Чернышова) закономерна, так как категория находится в стадии становления и понятийная основа не устоялась.

Д. К. Беляев, указывая на иерархию категорий «мировоззрение» и «экологическое мировоззрение», включает экологическое мировоззрение как структурный компонент в целостное, тем самым не выделяет его в качестве самостоятельного образования: «Экологическое мировоззрение, понимание нашей ответственности за судьбу природы, должно быть элементом нашего мировоззрения как целого...» (1986). Таким образом, категория «мировоззрение» соотносится с категорией «экологическое мировоззрение» как общее с частным.

Исследования отечественных философов не дают широкого толкования категории «экологическое мировоззрение»:

С одной стороны, определения категории «экологическое мировоззрение» отражают ее структурное содержание, но не указывают его должного места в иерархии бытия, и, кроме того, не видят динамическую характеристику категории, не указывают на преемственные ее связи как закономерность развития. С другой стороны, понятие экологического мировоззрения используется для обозначения способа социального движения, которое включает в себя не просто заботу о благополучии потомков. О сохранении общего жилища и всего живого на Земле, но и призванного обеспечить устойчивое развитие человечества в течение неограниченно долгого времени.

«Экологическое мировоззрение» — категория, находящаяся в стадии становления и связана с перестройкой массового сознания с помощью научных, ненаучных и вненаучных знаний, с учетом объективной реальности. Л. Г. Чернышова определяет экологическое мировоззрение как «... совокупность общечеловеческого опыта, научных, ненаучных и вненаучных знаний об отношении общества с природой, выражающихся в специфически — субъективированных особенностях экологического сознания, отражающего конкретно-социальную среду и конкретно-природные условия жизни субъекта» (2004). Как отмечает Н. Н. Марфенин, экологическое мировоззрение — очередной «... шаг развития гуманистической этики. Теперь уже речь идет не только о взаимном уважении между современниками, но и о заботе и благополучии будущих поколений, о сохранении ноосферы — «общего дома», в котором мы живем все вместе со множеством других населяющих ее видов живых существ» (2000).

*Исследователи проблем мировоззрения считают целесообразным выделять многообразие мировоззренческих форм. Этой позиции придерживаются в своих работах Т. И. Ойзерман, В. И. Шинкарук, А. С. Богомолов. Выделяя феномен «частичного мировоззрения» А. А. Касьян отмечает: «Возможен подход, который связывает тип мировоззрения с местом, ролью, спецификой той или иной социальной группы в обществе (классы, профессиональные, национальные общества и т. д.)» (1991, с. 66).*

*Основываясь на философском принципе разграничения научного мировоззрения по предмету профессиональной деятельности (В. И. Шинкарук, Г. М. Штракс, М. Г. Штракс, В. А. Щербинин), мы рассматриваем экологическое мировоззрение учителя как форму профессионального педагогического мировоззрения. Особенностью этого мировоззрения полагает Е. В. Дмитриева является то, что преподаватель выступает не только носителем мировоззренческой культуры, но и ее проводником в школьную среду через свою профессиональную деятельность. Для профессионального педагогического мировоззрения характерна динамичность, т. к. по характеру своей деятельности учитель, работая в конкретный исторический период, должен быть нацелен на перспективу, на будущее своих учеников (2003).*

Экологическое мировоззрение учителя мы понимаем как динамически развивающуюся систему взглядов, убеждений, ценностей и идеалов учителя, основанных на философских, естественнонаучных, психолого-педагогических научных знаниях, определяющих направленность его профессиональной деятельности и находящихся свое выражение в самостоятельной личностной позиции.

Экологическое мировоззрение учителя: занимает ведущую роль в структуре социальных свойств педагога, являясь показателем общественной зрелости; организует внутренний мир личности в некоторую целостность; фиксирует индивидуальность, неповторимость личности; базируется на основе целостного видения мира и понимания места человека в этом мире; это ориентация на «диалог» с природой; это самостоятельная личностная позиция учителя, которая помогает организации и осмыслению своей эколого-педагогической деятельности на основе современных научных исследований и придает ей эффективный характер; может быть определено как система ценностных экологических ориентаций, убеждений, персональных установок; это система самоконтроля, определяющая природосообразное поведение педагога, побуждающая к соблюдению нормы нравственного и экологического императивов; представляет собой сложное динамическое взаимодействие противоречивых процессов — постоянное развитие, углубление, отрицание или принятие извне элементов общественного мировоззрения и стабилизация элементов, определяющих основу индивидуального мировоззрения; формируется в профессиональной деятельности и определяет ее субъективный характер; определяет готовность к эколого-педагогической деятельности.

Многообразие и сложность самого содержания мировоззрения обуславливает многогранность его функционального состава, отражающего цели и задачи, стоящие в сфере человеческой жизнедеятельности и духовной культуры общества.

Анализ теоретических исследований (Г. Н. Федоренко, И. Ю. Ибрагимова, В. А. Игнатова, Е. В. Дмитриева и др.) и собственные экспериментальные данные позволяют выделить следующие основные функции экологического мировоззрения личности будущего учителя: онтологическую, регулятивную, аксиологическую, гуманистическую, организационную.

**Онтологическая** охватывает процесс теоретического познания эколого-педагогической деятельности будущим учителем, понимания места экологического

мировоззрения в профессиональном становлении учителя. Онтологическая функция ориентирует студентов на овладение системой естественнонаучных знаний о природе, о закономерностях формирования, развития и существования биологических систем, системой педагогических знаний о сущности и особенностях экологического образования; на понимание природы как средства развития человека; на осознание своей сопричастности к формированию экологической культуры и мировоззрения учащихся.

**Регулятивная** функция способствует осознанию человеком себя как личности в определении характера и направлении своей деятельности.

Эта функция реализуется в поведении и эколого-педагогической деятельности, обеспечивает участие мировоззрения в осуществлении самоконтроля профессиональной деятельности и требует формирования «внутреннего» регулятора деятельности. Регуляторами поведения будут служить чувство совести, долга, ответственность, осознанное принятие норм экологического императива т. п.

**Аксиологическая** функция тесно связана с регулятивной, отражает природоцентрическое понимание мира. Она проявляется в осознании личностью многообразной ценности природы для человека, самоценности природы и ответственности человека за будущее биосферы, восприятии экологического императива как личностно-значимой системы требований.

**Гуманистическая** функция выполняет задачу переустройства общества, основываясь на социально-гуманистических, ценностных мировоззренческих установках. Эта функция обеспечивает привнесение в мировоззрение идей гуманизма, в основе которых лежит нравственный императив, включающий общечеловеческие ценности, социальные нормы, регулирующие поведение человека в социоприродной среде.

**Организационная** функция проявляется во взаимодействии и преобразовании учителем эколого-педагогической реальности в соответствии с собственным экологическим мировоззрением. Эта функция обеспечивает предметный характер педагогической деятельности, направленность целей педагога на становление и самостановление экологического мировоззрения школьника.

Выделенные функции, гармонично взаимодействуя друг с другом, обеспечивают значимую роль экологического мировоззрения будущего учителя в формировании личности и становления человека в целом.

1. *Дмитриева Е. В.* Формирование профессионального педагогического мировоззрения будущего учителя: Дис. ... канд. пед. наук, Астрахань, 2003.

2. *Марфенин Н. Н.* Экология и гуманизм. Россия в окружающем мире: 2000 // Аналитический ежегодник. МНЭПУ. 2000.

3. *Чернышова Л. Г.* Формирование экологического мировоззрения студентов технических вузов: Дис. ... канд. филос. наук, Томск, 2004.

## ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ МИССИЯ КУЛЬТУРЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ

Вопрос о гуманистической миссии культуры во все времена волновал человечество. Каждая культурно-историческая эпоха решала его по-разному. Особенно остро эта проблема встаёт на рубеже веков: когда старые ценности уходят в прошлое, а новые только зарождаются.

Современная цивилизация вновь ставит перед нами этот вопрос на переломе XX–XXI столетий.

Какие приоритеты можно выделить в развитии современной цивилизации и современной культуры? В статье «Воля к жизни и воля к культуре» Н. Бердяев противопоставляет ценности культуры и цивилизации, связывая культуру с «культотом предков», с религией, с «духовностью», а цивилизацию с машинами, техникой, и на основании этого делает вывод о бездуховности цивилизации: там где начинается цивилизация по Бердяеву, заканчивается культура. Согласиться с такими доводами Н. Бердяева нельзя, так как, во-первых, сама машина — это плод духовной деятельности человека, вначале рождается образ, идея машины в голове конструктора, а уже потом появляется чертёж на бумаге, и только затем рабочие на конвейере собирают машину из деталей. Другими словами, духовные и материальные ценности всегда связаны и современная цивилизация не менее духовна чем все предыдущие.

Другое дело, что, говоря о перспективах развития культуры на рубеже

XX–XXI веков о её гуманистической миссии необходимо, действительно, более четко определить место культуры в современном мире и её связь с экономикой, политикой и т. д. Дело в том, что остаточный принцип в подходе к культуре на самом деле имеет место быть. Отношение к культуре как к чему-то второстепенному продолжает, к сожалению, витать в умах многих людей, включая крупных экономистов, политиков, государственных деятелей. И пока в общественном сознании не произойдет осознание того, что культура это не остров в море экономики и политики, она должна пронизывать собою экономику, политику, идеологию, буквально во всех сферах человеческой деятельности, только тогда мы сможем говорить о гуманистической миссии культуры и только тогда наше общество будет нормально развиваться. Гуманистическая миссия культуры осуществится только тогда, когда главной точкой отсчета во всех проблемах современной жизни будет сам человек. Ни освоение космоса во имя освоения космоса, ни развитие техники ради самого научно-технического прогресса, ни нанотехнологии ради нанотехнологий, ни экономика ради экономики, ни политика ради политики — а всё перечисленное ради человека. В этом, на наш взгляд, и состоит главный смысл гуманистической миссии культуры и в этом

направлении и должны осуществляться перспективы её развития на рубеже XX–XXI веков.

Особенно актуально эта проблема стоит сегодня, когда масштабы человеческой деятельности простираются и на космическое пространство: человек в прямом смысле выходит в космос и становится «повелителем вселенной». В связи с этим встает вопрос, насколько человек готов к этой высокой миссии, насколько он осознаёт свою ответственность за планету Земля. И здесь на первый план выступает гуманистическая миссия культуры, которая должна формировать человека разумного, человека гуманного, человека культурного.

Уже на заре XX столетия эти вопросы волновали нашего соотечественника, замечательного ученого В. И. Вернадского. Гениально предвидя выход человека в космос, В. И. Вернадский создал концепцию ноосферы, сферы разума, которая достигает планетарного масштаба. С помощью этой концепции он пытался вписать деятельность человека в масштаб планетарных геологических эволюционных процессов.

Деятельность человека на рубеже XX–XXI столетий достигла космических масштабов и необходимо, чтобы она была культурной и гуманистической в самом высоком смысле. Так как от её содержания и направленности напрямую зависит существование как самого человека, так и в целом планеты Земля. Земля не бездонная кладовая откуда можно черпать ресурсы. Культура природопользования сегодня одна из актуальных проблем. Загрязнение воздуха, рек, вырубки лесов — обратная сторона научно-технического прогресса, которая приводит к уничтожению и природы и самого человека, приближая экологический апокалипсис. Времени для решения этой проблемы остаётся всё меньше.

Для выхода из сложившейся ситуации необходимо обратить внимание на формирование экологической культуры в частности, и пристального внимания современной цивилизации к гуманистической миссии культуры в целом.

В. П. Прытков  
*Екатеринбург*

## КАРТИНЫ МИРА: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

«Раньше мы жили плохо, но хорошо. А теперь живём хорошо, но плохо. <...> Всегда нам не хватает чего-то важного», — справедливо утверждает известный писатель Евг. Войскунский. Это внешне парадоксальное высказывание можно непротиворечиво истолковать, например, в контексте основного вопроса философии, дихотомии «материя — дух», нашего *материального* благосостояния и *духовного* самочувствия. Первое — немного улучшилось за прошедшие годы «перестройки» и «реформ», второе — резко ухудшилось. Чего же нам не хватает? По-видимому, не хватает соответствия (когерентности, гармонии) между нашим бытием и сознанием. Наша картина мира некогерентна.

Понятие «научная картина мира» (НКМ) активно изучалось и обсуждалось в советской философско-методологической литературе 60-х — 80-х годов прошлого века. Весомый вклад в разработку этого концепта внёс И. Я. Лойфман (1927–2004). Внёс не только как исследователь физической картины мира [1], но и, прежде всего, как педагог-просветитель — десятки его учеников начинали свою философскую биографию в качестве «картинщиков»; как мудрый и требовательный редактор многочисленных сборников научных статей по категориям диалектики и проблемам теории познания; как организатор философских конференций, симпозиумов и т. д.; как один из сшолархов Уральской философской школы. Невозможно быть подлинным просветителем, не будучи светлой личностью, какой был и остаётся для нас И. Я. Лойфман.

Понятие НКМ трактовалось им отнюдь не в духе сциентизма, он всегда подчёркивал *философский* характер этого познавательного феномена. Так, анализируя строение и функционирование физической картины мира, И. Я. Лойфман рассматривал её как «**систему методологических принципов**, направляющих процесс научного творчества. <...> Конкретно-историческая форма этих принципов представляет собой единство наиболее общих эмпирических, модельных и категориальных определений объекта. В частности, в физической картине мира субстрат взаимодействия, его форму и существенность характеризует система принципов атомизма, детерминизма и инвариантности» [1. С. 16, 20] (подчёркнуто мною. — В. П.). Здесь явно и недвусмысленно сформулированы следующие идеи: а) о философско-методологическом статусе НКМ; б) о системном характере научного знания и об иерархическом строении этой системы — выделены *эмпирический, модельный* (в смысле математически выраженных моделей физических явлений и процессов) и *категориальный* (т. е. собственно философский!) уровни её организации; в) о том, что структурной единицей НКМ является *принцип*, а не теория, гипотеза или закон и уж тем более не единичный факт. К сожалению, указанные идеи не усвоены нашим философским сообществом. В качестве доказательства этой грустной констатации приведу один пример.

Министерством образования РФ в 1997 году для студентов вузов был рекомендован учебник Т. Я. Дубнищевой [4]. Его автор пишет: «Физическая картина мира создаётся благодаря фундаментальным экспериментальным измерениям и наблюдениям, на которых основываются теории, объясняющие факты и углубляющие понимание природы» [4, с. 25]. Мало того, что автор учебника пытается внедрить в сознание студентов самый примитивный «ползучий эмпиризм», она и сама не усвоила методологические уроки революции в физике начала XX века. Один из этих уроков был сформулирован А. Эйнштейном: «...Никакой логический путь не ведёт от наблюдений к основным принципам теории» [5, с. 41]. Далее в указанном учебнике утверждается, что в XIX в. место механики как универсальной физической теории «заняла уже *механистическая картина мира*, включающая в себя механику, термодинамику и кинетическую теорию материи, упругую теорию света и электромагнетизм» [4, с. 41]. Следовательно, автор понимает НКМ как совокупность физических теорий, игнорируя иерархию научного знания и философский характер картины мира. Кроме того, Т. Я. Дубнищева *volens nolens* искажает историю физики, поскольку «размывает» содержание

понятия «механическая картина мира», не замечая появление двух принципиально новых научных идей — идеи *вероятности* (в недрах кинетической теории) и идеи *физического поля* (в теории электромагнетизма), идей явно не механистических. Об этом ещё в 1938 г. писали А. Эйнштейн и Л. Инфельд в своей книге «Эволюция физики».

Самим названием сборника статей [3] И. Я. Лойфман утверждал тезис о том, что НКМ функционирует не только внутри науки, но и в культуре в целом. Основания для этого действительно имелись, причём не только всем известные идеологические и политические установки, акцентирующие *научность* марксистско-ленинского учения. Они присутствовали «весомо, грубо, зримо» в духовной атмосфере советского общества, воплощались в содержании среднего и высшего образования, в литературе и искусстве. Тогда, особенно в 60-е годы, научные работники действительно были «героями нашего времени»; наблюдался бум научной фантастики, процветали жанры научно-популярной и научно-художественной литературы, ныне почти исчезнувшие. Другими словами, научная рациональность была основным, главным типом рациональности, доминировала в культуре.

При этом, однако, в работах И. Я. Лойфмана никогда не утверждалось отсутствие в культуре других типов рациональности, других культурно-исторических форм картины мира. Напротив, именно эти формы находятся в центре его работ, написанных в 90-е годы, о чём свидетельствуют «Мировоззренческие студии» [2]. В частности, им выявлены такие «универсальные структуры бытия, как *поляризация — раздвоение единого на противоположности и когеренция — связь всего со всем*». И. Я. Лойфман приходит к выводу о том, что «именно эти структуры, запечатлённые в глубинах человеческого сознания, играют роль архетипов (праоснов) мировосприятия любой культурно-исторической эпохи. Они воспроизводятся в качестве генотипа, ядра общих признаков в различных формах духовного освоения мира. Как универсалии мировосприятия поляризация и когеренция бытия выявляются в той или иной форме в сознании религиозном, философском, художественном и научном» [2, с. 19–20]. Эти положения требуют дальнейшего развития и конкретизации.

Продолжая указанную линию рассуждений Учителя, сформулирую **тезис о множественности картин мира** в сознании любой культурно-исторической эпохи. Можно выделить следующие их формы: мифопоэтические; религиозные; повседневные (обыденные); натурфилософские; художественные; научные.

Так, например, в культуре Античности представлены разные мифопоэтические картины мира — в частности, *статическая* картина мира Гомера и *динамическая* картина мира Гесиода; множество религиозных и натурфилософских картин мира (описываемых в курсах истории философии [6]); три великие научные программы [7] и т. п. Следовательно, указанный тезис является эмпирически обоснованным.

Другим существенным положением, развивающим концепцию И. Я. Лойфмана, выступает **тезис о проблемности любой картины мира**. В первоначальной форме этот тезис был сформулирован мною в 1983 г. применительно к физической картине мира (ФКМ). Эта статья стала моей первой научной публикацией

[3, с. 28–34]. По настоянию И. Я. Лойфмана, редактора указанного сборника статей, я переписывал её дважды: сейчас оцениваю тогдашние трудности как подлинную школу исследовательской работы. Её предварительные итоги представлены в моей монографии [8], название которой было предложено Д. В. Пивоваровым, выступившим её научным редактором. Тезис о проблемности НКМ есть всего лишь следствие более общего тезиса о проблемности как атрибуте человеческого бытия и познания. Проблемность — это не просто наличие множества разнообразных проблем, но и прежде всего констатация их имманентности, неизбежности, принципиальной неустранимости из человеческого бытия и познания. Проблемность присуща не только научному познанию, но и любой человеческой деятельности — практической, познавательной, ценностно-ориентационной и т. п., любому типу мироотношения. С такой трактовкой согласны не все философы. Например, В. С. Швырёв писал о принципиальной беспроблемности оснований «советского менталитета» [9].

Вернёмся к непрояснённым аспектам понятия НКМ. Все известно, что оно формировалось на материале физического познания. В качестве исторических форм ФКМ принято выделять следующие: механическая; электродинамическая; квантово-релятивистская; синергетическая.

Закономерно возникает вопрос о взаимоотношениях между ними. Преобладает мнение о том, что они связаны отношением хронологического следования: всякая следующая форма сменяет и отменяет предыдущую. Я полагаю, что это поверхностный, упрощённый, не вполне обоснованный взгляд на динамику науки и мировоззрения. Можно предположить, что **принцип соответствия** справедлив не только для фундаментальных теорий, но и для указанных исторических форм ФКМ. Действительно, квантово-релятивистская КМ существенно прояснила границы механической КМ, устранила пугающий «демон Лапласа» как физически не реализуемый. Синергетическая КМ не отменяет квантово-релятивистскую, а дополняет её идеями самоорганизации и саморазвития.

1. Лойфман И. Я. Принципы физики и философские категории. Свердловск, 1973.
2. Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии: Избр. работы. Екатеринбург, 2002.
3. Научная картина мира: общекультурное и внутринаучное функционирование / Под ред. И. Я. Лойфмана. Свердловск, 1985.
4. Дубнищева Т. Я. Концепции современного естествознания. Учебник под ред. акад. М. Ф. Жукова. Новосибирск, 1997.
5. Эйнштейн А. Собрание научных трудов в 4 т. М., 1967. Т. IV.
6. См., напр.: Чанышев А. Н. Философия Древнего мира. М., 2001; Звиревич В. Т. Философия Древнего мира и Средних веков. М., 2004.
7. Гайденоко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980.
8. Прытков В. П. Человек вопрошающий. Екатеринбург, 2006.
9. Швырёв В. С. «Образ философии» и философская культура // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991.



## ПРОБЛЕМА НАУЧНОСТИ БОГОСЛОВИЯ

Богословские парадигмы, определяясь «духом эпохи», развиваются в единстве с изменением парадигм научных и философских. В качестве учения об основаниях веры в Бога, богословие является рационализацией (психологической защитой) стабильных состояний психики, ценностных установок, типа личности. Понятия «вера» и «Бог» более неопределенны, чем понятие «наука». «Вера» есть метафора. Если «научность» предполагает две парадигмы: эмпиризм (позитивизм) и априоризм (трансцендентализм), то парадигмы теологические гораздо более «многообразны». Богословие плюралистично. Количество богословских парадигм достигает четырех десятков. Обратимся к некоторым из них.

1. В основе *рациональной* парадигмы богословия — концепция «разумной», «эпистемологической» веры. Доказательства предворяют веру, которая опирается на интеллектуальные начала. П. Абеляр: «Знать, понимать, чтобы верить». Не самоочевидное для человека бытие Бога в рамках «естественного откровения» обосновывается посредством выявления Его атрибутов в мире, путем «доказательств» (Аквина). Вера есть превращение вероятностного суждения в абсолютное. По своим интеллектуальным основаниям суждения веры есть предположения, гипотезы. Вера там, где недостаточно знаний. И по достижении знаний она упраздняется. Предметом науки может являться не существование Бога «вообще», а выявляемые с помощью объективных методов Его атрибуты — в природе, обществе, человеческой психике. Вера — индуктивный источник научных аксиом. Она руководит разумом, разум распространяет веру. Для Эйнштейна религия есть вера в рациональную природу реальности. Предмет веры совпадает с предметом естественных наук. Богословие существует лишь в границах естественной теологии. В гносеологической вере устраняется противопоставление веры знанию и науке. Атрибуты Бога — Сущность, Закон, Методологический Принцип, Первоначало — приобретают «космологический» характер, вытесняя атрибуты антропологические, нравственные.

В границах разума метафизическая философия, вспоминая скептиков и Канта, может прийти только к антиномичной позиции — одновременно признавая и отрицая бытие Бога. Разумно, с достоверностью, подчеркивает И. Кант, доказать бытие Бога невозможно. Тому есть ряд оснований. 1. Метафизические притязания разума на познание трансцендентного несостоятельны. Теология не может, ориентируясь на сферу разума и науки, прийти к несомненному утверждению бытия Бога. Действительное знание о Боге невозможно. 2. Вера противоположна сомнению. И даже индуктивно, фатально пребывая в рамках неполной индукции, можно прийти не к несомненной вере, а к сомнительной гипотезе Бога. 3. И среди эмпирических явлений ни разум, ни ощущения тем более не могут найти Бога.

Проблема рациональных антиномий разрешается в вере, преодолевающей границы разума. Но и сам разум — через рациональные, «объективные» основания — содержится в вере. В зависимости от величины объективных и субъективных оснований у суждения И. Кант [1] выделяет — в порядке нарастания объективной, научной основы — мнение, веру, убеждения и знания. Эпистемологическая вера, по Канту, есть признание истинности суждения при «достаточности основания с субъективной стороны» (заинтересованности в суждении и предмете) и «недостаточности основания с объективной», т. е. ограниченности доказательств. В убеждении объективного основания уже достаточно. И, наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения, по Канту, есть знание.

Теистическая модель мира проистекает из двух оснований. 1. Она опирается на рациональные аргументы, факты, научные открытия и теории. По этому основанию теизм тождествен научной гипотезе. 2. Образ всемогущего Бога-Отца определяется «заинтересованностью» в Его бытии, «заинтересованность» же порождается опытом абсолютной зависимости. Второе основание является базовым. Первое выступает формой рационализации второго, «свидетельством» истинности нашего устойчивого «интереса». Только заинтересованность в бытии всемогущего Бога-Отца, на фоне невзгод жизни дарующего посмертное воздаяние — а не научные исследования и факты — приводит к однозначному разрешению антиномичного исхода. Сама «заинтересованность» есть вера. «Субъективные основания» Канта почти через триста лет превращаются в «предельный интерес» Тиллиха, что подчеркивает аксиологическую иррациональность основания веры. Наука, разум отдельно от нее не могут привести к утверждению бытия Бога. «Sola fide». Рационализм в познании Бога — через скептицизм — ведет к апофатическому агностицизму.

«Научная» вера — как бы ни хотелось верить в обратное — не нуждается в науке и знаниях. И «рациональное» богословие опирается не на разум и науку, а на стремление обосновать, «рационализировать» потребность в бытии всемогущего и заботливого Бога-Отца. Рациональная парадигма соответствует католицизму и — как мы видим, весьма формально — противостоит теологии протестантизма (Кьеркегора, Барта, Тиллиха) с ее сакрализацией «ультимативного интереса».

2. В рамках *эмпирической* парадигмы классического позитивизма Бог как трансцендентная объективная реальность не является предметом изучения. Метафизические суждения, в том числе и религия, не верифицируются, поэтому, они лишены смысла. Эмпирическая наука — за границами априорного или авторитарного утверждения или отрицания бытия Бога. Наука может определять лишь социальные, ментальные основания веры в Него. Необходимо не выявлять «сущность», «тайну» религии, не отвечать на вопрос о бытии Бога, руководствуясь принципом «исключения трансцендентного» (Флурнуа), а изучать религиозные феномены в сознании человека. Бог полагается не онтологическим объектом, а предметом субъективных проекций (восприятия собственных внутренних состояний в качестве внешних феноменов). Эмпиризм тождествен отказу от постижения трансцендентного Бога.

3. В рамках *«теологии опыта»* (Шлейермахер) встреча человека с Богом полагается не внешним событием, но внутренним переживанием. Вера эмоциональна, индивидуальна, отражает темперамент верующего, лишена объективных, научных оснований. Религия есть «чувство и вкус к бесконечному», проистекающие из состояния и чувства абсолютной зависимости. К религии не применимы понятия «истинного» и «ложного». В рамках принципа трансцендентной сакральности секулярного опыта «присутствие Бога» есть символическая интерпретация авторитарной личностью повседневного опыта бессилия и страха. В концепциях Шлейермахера, Джемса, Фрейда, Дюркгейма, Фромма, Юнга, Маслоу, Тиллиха основополагающим является методологический принцип отсутствия специфического «религиозного чувства (опыта)», принцип тождества мирского и сакрального.

4. В *«понимающей»* парадигме В. Дильтея многообразие религиозного опыта сводится к единым основаниям. Богословие не следует методам естественных наук. Внутренний опыт человека непрерывен, он — вне причинных связей (которыми определяются внешние явления). На основе отрицания номотетического метода и утверждения метода идиографического утверждается, что религиозный опыт постижим лишь путем «понимания», «вчувствования», интуиции и интроспекции. Данный подход близок научной парадигме трансцендентализма.

5. *Герменевтическая* парадигма. Религиозные понятия есть символы и метафоры устойчивых экзистенциальных состояний. Истолкование религиозных текстов, символов есть их демифологизация (Бультман) — выявление за космологическими символами их антропологического, психологического содержания. Образ Бога как тайны и чуда в качестве объяснительного принципа остается формой рационализации, сакрализации человеческого незнания.

6. В парадигме *прагматизма* В. Джемса религиозность коренится в индивидуальных чувствах. Вера как результат «согласия», тождественна доверию, это «вера в чью-то престижную веру» [2]. Истинность веры в Бога определяется мерой ее «полезности», эффективности в достижении таких целей как социальная гармония, психическое равновесие. Человек верит в любую гипотезу, если она приносит удовлетворение. Теизм есть вера в высшую гармонию, на фоне которой жизненные проблемы представляются ничтожными и человек получает удовлетворение. Атеизм же наоборот в качестве неверия в посмертное воздаяние означает усиление повседневного трагизма жизни. Атеистическое мировоззрение оказывается более фрустрирующим и трагичным. Поэтому, для человечества утверждение Бога, не претендуя на отражение объективного порядка вещей, оказывается более предпочтительным.

7. В *авторитарной* парадигме религиозность определяется стремлением человека к подчинению высшей силе. Добродетелью является послушание, грехом — неповиновение. Вера есть доверие. Повинуясь Богу как власти, человек избегает стресса и обретает чувство опоры. Идея всемогущего Бога проистекает не из научных открытий, а из авторитарно-пассивной установки субъекта, растворенного в межконфессиональном опыте собственного бессилия.

8. *Аксиологическая* парадигма богословия. Высшие ценности для человека священны. Символ является религиозным, подчеркивает П. Тиллих, если он

проявляет предельный интерес человека [3]. Любое явление потенциально сакрально. На каждом уровне потребностей существуют свои предельные ценности, которые сакрализируются. Бог — символ предельных ценностей. Проявление их есть аксиологическое доказательство бытия Божия. Осуществление высших ценностей воспринимается в качестве милости Божией, нарушения естественных причинно-следственных отношений, чуда.

9. В рамках *иррационального* богословия глубина веры определяется несоизмеримостью с разумом, величиной ее парадоксальности и абсурда. Вера есть нарушение закона достаточного основания, она безусловна и чудесна, противостоит греху, по ту сторону нравственности, иррациональна. Бог познается не разумом, а обожанием.

10. В границах *антропологического* подхода проблема Бога есть форма проблемы человека. Религиозные образы являются символами человеческих ценностей, перенесенных в сферу трансцендентного (Ницше). В образе Бога, согласно Фейербаху, осуществляется компенсаторная проекция. Религия — следствие отчуждения человека, она порождается состоянием зависимости, чувством страха. Она не вечна и устраняется по мере развития социальных отношений, устранения отчуждения и инфантильности личности.

В *психоаналитической* парадигме отношение человека к Богу отождествляется с отношением беспомощного, инфантильного ребенка к всемогущему отцу. Религия порождается состоянием беспомощности человека. Она существует в виде системы психологических защит. Верования, противореча разуму, проецируют всеобщие желания человечества. Религия — универсальный для всех невроз навязчивых состояний. Сенсорный опыт (на уровне ощущений) «присутствия Бога» полагается признаком психопатологическим.

В рассмотрении неполного перечня основных богословских парадигм нетрудно заметить, что теология есть рационализация, обоснование состояния религиозности, истоки которой абсолютно лишены научности. Богословие рационально и научно по форме, но иррационально и ненаучно по источникам религиозных аксиом. В богословии мы стремимся обосновать те ценности, в которых в высшей степени заинтересованы и которые называются «религиозными»: вечной жизни, бытия всемогущего, любящего нас начала. При этом теология и наука не определяют веру в Бога. Претензии на научность — болезнь роста, проявление комплекса неполноценности любой дисциплины. Необходима сила и мужество Фрейда и Юнга в психологии, Хайдеггера и Сартра в философии, Барта и Тиллиха в теологии, чтобы отказаться от притязаний на сциентизм. Все мы верим в разумность теологии. Эта вера — составляющая веры в Бога. Но насколько она рациональна... Научность богословия есть предмет веры, миф, проистекающий из нашей заинтересованности верить в это.

1. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С 672–673.

2. Джемс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 12.

3. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

## ПОСТПОЗИТИВИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОГРЕССА НАУЧНОГО ЗНАНИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Конец XX — начало XXI в. характеризуется некоторым ослаблением роли и значения фундаментальной науки, что отчасти вызвано серьезными изменениями прежде всего в политической сфере — распад СССР ознаменовал собой перераспределение финансовых средств с технической сферы, связанной преимущественно с космическими и военными программами, на нужды вновь появившихся экономик. И, как следствие, переориентация интереса с технических дисциплин на экономические и юридические. С другой стороны, углубление ряда глобальных проблем (экология, международный терроризм и пр.) усилили позиции анти-сциентистов и креационистов, апеллирующих к традиционным ценностям, гуманизму и религии. Неслучайно религия ныне все активнее завоевывает умы людей, проникая в ранее недоступные ей сферы — детские учреждения, школы, вузы, армию. Теология возведена в ранг научных дисциплин. Эволюционное учение заменяется креационизмом, предлагающим для маскировки «плюралистический» подход к проблеме возникновения мира и человека.

Ретроспективный взгляд на историю науки позволяет видеть, что ее развитие замедлялось серьезными потрясениями, основательно изменяющими всю систему мировидения. Например, в XX веке это происходило после двух мировых войн и распада многополярного мира.

Продолжающийся мировой финансовый и экономический кризис ударил прежде всего по фундаментальной науке — существенно урезано финансирование научно-исследовательских программ, отменены или отодвинуты на неопределенное время многие запланированные ранее исследовательские проекты.

В этих условиях значимость теоретико-методологической составляющей научных проектов существенно возрастает, их обоснованность, необходимость, и что самое главное, экономичность привлекает первостепенное внимание. Соответственно весьма актуальны теоретические изыскания и методологические программы философии науки, и, прежде всего, постпозитивизма.

П. Фейерабенд отстаивает право вненаучных форм освоения действительности и ратует за теоретический плюрализм (9, 298). Однако, как видится, если и нужно рассматривать теоретический плюрализм в качестве основания исследовательской деятельности, то это отнюдь не означает, что мы должны обратиться к религии, магии, колдовству и т. д., которые никогда не были двигателями прогресса человечества, а, наоборот, всячески тормозили его развитие.

С методологической точки зрения неверно рассматривать науку как форму массовой идеологии. Она и по сей день остается делом узкого круга энтузиастов. Результаты научных исследований, едва ли представляют большой интерес для широкой общественности. Неслучайно, как и подчеркивает Кун, в таких областях

знания, как математика и астрономия, исследовательские сообщения перестали быть понятными для широкой аудитории еще в эпоху античности (2, 47).

Одной из центральных проблем философии и истории науки второй половины XX века была проблема роста научного знания.

«Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепая». Так определил взаимоотношение философии и истории науки И. Лакатос. Если исходить из этих позиций, то можно утверждать, что философия науки вырабатывает нормативную методологию, а история науки дает рациональное объяснение роста научного знания.

Лакатос обратил внимание на такой важный момент как непрерывность в развитии научного знания. Ключевое методологическое значение этого состоит в том, что история науки Лакатосу представляется как история ее рациональной реконструкции. Наука при этом представляет собой единый, монолитный механизм; могут быть заменены различные его части новыми, более крепкими и надежными. Здесь «негативные решающие эксперименты» уже не играют никакой роли (4, 383).

Различая утонченный и наивный методологический фальсификационизм, Лакатос подчеркивает ключевое преимущество первого; в нем идея роста науки и ее эмпирический характер соединяются в одно целое (4, 307). Утонченный фальсификационизм считает, что новая теория должна предсказывать новые факты, неожиданные с точки зрения предыдущего знания. Кроме того, с точки зрения наивного фальсификационизма фальсифицированная гипотеза должна быть заменена лучшей гипотезой, тогда как утонченный фальсификационизм настаивает на замене любой гипотезы лучшей гипотезой. Фальсификация, по Лакатосу, не может заставить теоретика заняться поисками лучшей теории. Между прочим, у Поппера мы видим, что ученый всегда находится в поиске новой теории, ибо убежден, что его теорию ждет неминуемая фальсификация.

Черту между наивным вариантом методологического фальсификационизма и утонченным методологическим фальсификационизмом подводит требование к вспомогательным гипотезам *ad hoc*. Лакатос, как и Поппер, считает попытки любой ценой спасти теорию от опровержения «лингвистическими выдумками» или «конвенциональными уловками», тормозящими процесс развития научного знания. По их мнению, только выдвижение гипотез *ad hoc*, отвечающих точно сформулированным требованиям, можно считать прогрессом научного знания. Например, требование Поппера сводится к тому, что *ad hoc* гипотеза должна увеличивать степень фальсифицируемости. Как показал Ильин В. В., применение дополнительных гипотез *ad hoc* для восстановления утраченного баланса между теорией и эмпирией небезгранично — теория может лишаться предсказательного потенциала (1, 199).

Как известно, теория Ньютона была заменена «лучшей» теорией — теорией Эйнштейна, которая объяснила все, что объясняла ньютоновская теория, но также аномалии типа перигелия Меркурия, перед которой теория Ньютона была бессильной. Поппер ввел в методологию новую идею: новая теория должна быть связана с риском! Теория Эйнштейна утверждала, что крупные небесные тела

наподобие Солнца должны притягивать луч света точно так же, как они притягивают обычные материальные объекты. Это было очень рискованно, так как эмпирические условия для него не были очевидными. Только в дни солнечных затмений можно было убедиться, что положение звезды, видимой вблизи Солнца, и реальное ее положение не есть одно и то же.

В отличие от Поппера, подход Лакатоса более либерален. В нем исследовательской программе отводится достаточно много времени для того, чтобы она перешла от «нового» объяснения старых фактов к предсказанию новых фактов. В качестве примера Лакатос приводит кинетическую теорию тепла, которая уступала феноменологической теории. Но она наверстала упущенное после объяснения теорией Эйнштейна-Смолуховского броуновского движения в 1905 г. Эти обстоятельства, когда отстающие теории в ходе развития научного знания нередко догоняют лидирующие, и дают лучшие объяснения фактов, привели Лакатоса к мысли о том, что любая подающая надежды исследовательская программа может и должна быть спасена. Ее следует увести с попперовского поля предположений и их последующих безжалостных опровержений (4, 350).

Схожую с Лакатосом позицию занимает Кун. Ученый, работая над одной и той же проблемой, ставит новые вопросы, и получает новые выводы из старых данных (2, 183). Очевидно, Кун считает, что старые научные данные могут быть востребованы новой наукой, что уход теории со сцены еще не означает, что ее окончательно и бесповоротно нужно похоронить. Дdiamетрально противоположный подход применяет Поппер, вслед за Эйнштейном утверждающий, что «никогда не случилось так, чтобы старые эксперименты вдруг давали новые результаты, бывали лишь случаи, когда новые эксперименты выступали против старой теории».

По Куну, возможен постепенный рост научного знания, а, по Попперу, такого быть не может — рост знания осуществляется путем замены одной теории другой — лучшей теорией. Критикуя попперовскую концепцию науки, Кун подчеркивает, что она не позволяет следить за прогрессом научного исследования — мы видим лишь отдельные эпизоды в истории науки (3, 556).

Кун согласен с Поппером в том, что индукция не участвует в логике науки. Как и Поппер, Кун подвергает критике утверждение Бэкона о том, что наука начинается с наблюдения, а затем переходит к гипотезам и теориям. Теории рассматриваются Поппером и Куном как продукты нашего воображения, «создаваемые специально для того, чтобы с их помощью изучать природу» (3, 554).

Главным мотивом научного исследования, как для Поппера, так и для Куна, является стремление к критической проверке установленного знания (2, 66).

Кун считает, что замена одной теории другой происходит из-за неспособности теории предложить правила для разрешения головоломок, что является источником профессиональных кризисов в научном сообществе. По Куну, создание новых теорий, крупные открытия или новые факты — явления, редкие для нормальной науки. Спектр ожиданий лишь немного шире картины мира нормальной науки. Поэтому зачастую разумное научное исследование ученого не приводит к кардинальным изменениям и не расшатывает основы парадигмы, а лишь повышает точность ее применения (2, 64).

Если в период нормальной науки ученый занимается решением головоломок, то они, соответственно, должны иметь гарантированное решение. Но этого Куну недостаточно — «должны существовать также правила, ограничивающие как природу принимаемых решений, так и шаги, посредством которых достигаются эти решения»(2, 67). Это наводит на мысль о том, что Кун сознательно ставит препятствия на пути нового, неожиданного с точки зрения нормальной науки знания. При желании и здесь можно увидеть контуры «конвенционалистской уловки», которую так и избегал Поппер.

Развитие науки в конце XX-начале XXI показывает, что предложенные постпозитивистской методологией стандарты, в той или иной степени устанавливающие ограничения, не являются универсальными. Как отмечает Ильин В. В., ученый не всегда действует так, как предписывает наука, т. е., говоря постпозитивистским языком, принятый в сообществе стандарт. Стандартизованное в рамках научного сообщества мышление «в значительной мере закрепощает деятельность научного работника», и реальный ученый действительно может одновременно работать в нескольких исследовательских программах (1, 208). Прогресс науки, состоящий в движении «к тому, что мы хотим знать», по Ильину В. В., характеризуется а) установлением единства предметных знаний, и б) углублением теоретических представлений об изучаемых в знании явлениях действительности» (1, 209). Однако это одна сторона медали. За последние четверть века в прикладной и специальной науке произошли значительные изменения, природа теоретических составляющих которых недостаточно полна. Проводятся эксперименты в биологии, медицине, других отраслях знания, которые представляют собой предмет серьезных дискуссий прежде всего в морально-этическом плане, теоретическая основа для которых во многом может последовать после одобрения обществом этих экспериментов, способных существенно изменить многие традиционные представления, методы и приемы исследования, лежащие в основе теоретической науки.

Поэтому можем позволить себе не согласиться с «критическим рационализмом», утверждающим, что экспериментатору всегда приходится выслушивать урок теоретика.

1. Ильин В. В., Калинин А. Т. Природа науки. — М., 1985.
2. Кун Т. Структура научных революций. — М., 2003.
3. Кун Т. Логика открытия или психология исследования? // Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.
4. Лакатос И. Фальсификация и методология исследовательских программ // Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.
5. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.
6. Поппер К. Логика научного исследования. М., 2005.
7. Поппер К. Предположения и опровержения. М., 2004.
8. Ромашкин К. И. Онтологические допущения в научной теории: философско-методологический анализ. Автореф. дисс. ... д-ра. филос. наук. М., 2008.
9. Фейерабенд П. Против метода. М., 2007.



## ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ СРЕДА ГИМНАЗИИ КАК ОБЪЕКТ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ И ПРОЕКТИРОВАНИЯ

Образовательная среда понимается сегодня многими исследователями как совокупность педагогических условий для образования личности, создаваемых всем человеческим сообществом и конкретным образовательным учреждением. Соглашаясь с данной позицией, мы для психолого-педагогической экспертизы культурно-образовательной среды гимназии использовали методику В. А. Ясвина, которая позволяет изучить состояние практически всех компонентов образовательной среды по критериям, оценивающим ее открытость и культуросообразность.

Проведенная в ноябре 2005 г. экспертиза психолого-педагогической среды гимназии российской культуры (ГРК) показала, что максимальное количество баллов (10) не наблюдается ни по одному из критериев состояния образовательной среды. Наиболее высокое значение — 7,76 балла из 10-ти возможных — было получено по критерию «мобильность», что свидетельствует о способности коллектива к органичным эволюционным изменениям. Также высокий результат — 7,3 балла из 10 возможных — продемонстрировал обобщенность образовательной среды, что свидетельствует о высокой степени координации деятельности всех ее субъектов. Результаты показывают, что среда ГРК значима для большинства педагогов, включена в их систему ценностей — 6,61 балла, что вполне коррелирует с ее эмоциональной насыщенностью — 5,36.

Примерно на одинаковом (среднем) уровне было состояние таких критериев, как широта образовательной среды (4,65), ее интенсивность (4,76) и степень осознаваемости (4,61). Довольно низкие результаты показали критерии «когерентность» — 3,61, и «социальная активность» — 3,13.

Результаты исследований позволили целенаправленно осуществлять социально-педагогическое проектирование культурно-образовательной среды гимназии (2007, 2008 гг.) в плане создания условий для формирования надпредметных компетенций учащихся и их культурной самоидентификации, что соответствует требованиям современной эпохи постиндустриализма.

Повторная диагностика (2008 г.) показала значительное улучшение по всем критериям, хотя ни один из критериев не достиг максимально возможного значения — 10 баллов (кроме критерия «устойчивость», о чем особо будет сказано ниже). Позволим себе сразу оговорить, что данное количество баллов характерно лишь для идеального состояния образовательной среды, причем после 5–7 лет опытно-экспериментальной работы.

Проанализируем динамику развития образовательной среды гимназии российской культуры в соответствии с рейтингом прироста значения критериев ее мониторинга.

Значительно, в 2,55 раз возросла «социальная активность» гимназии и «когерентность» ее образовательной среды (в 1,65 раза). Это свидетельствует о том, что администрацией и преподавателями было уделено особое внимание работе в этих направлениях (в 2005 году в рейтинге они занимали 8 и 9 место из 10 возможных). В настоящее время они занимают соответственно 1 и 2 места.

Следующая группа критериев, по которым зарегистрирован значительный количественный прирост — «степень осознаваемости» (+1,95) и «устойчивость» (+1,7) образовательной среды. В первом случае, по критерию «степень осознаваемости», мы фиксируем тот факт, что у субъектов образовательного процесса повысился уровень осведомленности о ГРК, была проведена большая работа по формированию осознаваемости среды.

В случае «устойчивости» образовательной среды наблюдается резкий прирост качественных результатов. Устойчивость образовательной среды ГРК возросла практически в 3 раза, что, как показало исследование, вызвано не только временным фактором, но и доверием к директору, сумевшему вывести образовательное учреждение из серьезных испытаний, со стороны родителей и педагогического коллектива.

Снизил свои позиции в рейтинге приоритетов «доминантность» образовательной среды несмотря на то, что количественный прирост составил 1,23 балла. С 3-го места в рейтинге приоритетов она опустилась на 6-е место. Однако мы полагаем, что данный факт отнюдь не свидетельствует о том, что значимость локальной среды в системе ценностей субъектов образования снизилась. Напротив, учитывая позитивную динамику этого критерия, она повысилась. Но развитие образовательной среды по другим критериям осуществлялось интенсивнее и результаты их прироста «обогнали» уже достаточно высокое значение «доминантности».

Аналогично рассуждая, мы можем прокомментировать критерии «мобильность» — прирост составил 1,19, и «эмоциональность» (+1,01) Это означает, что образовательная среда ГРК в большей степени, чем прежде, подвержена эволюционным изменениям в контексте взаимоотношений со средой обитания, что вполне коррелирует с высокими показателями социальной активности образовательной среды.

Наконец, в заключающей рейтинг группе критериев оказались «широта» и «обобщенность» образовательной среды (+0,84 и +0,79) соответственно). Мы связываем это с тем, что состояние образовательной среды по данным критериям изначально было весьма высоким по сравнению с остальными — 6-е и 2-е место в рейтинге на 2005 г. Поэтому, весьма вероятно, им не уделялось первоочередное внимание, что, однако, не вызвало их регресса.

Таким образом, образовательная среда учебного заведения может и должна являться объектом педагогического проектирования, так как именно она создает благоприятные условия культурного самоопределения подростка.

## НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ОСНОВА НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В основе нравственной философии лежат общечеловеческие идеалы, играющие важную роль в процессе научной деятельности. Общечеловеческие идеалы — добро, истина, красота (научная добросовестность, социальная ответственность, гражданская позиция и др.) — рассматриваются как надындивидуальные интегративные культурные ценности и цели, как прорыв «из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла» (Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 232–233). Общечеловеческие идеалы имеют для общества и человека смыслообразующее значение. «Личность предполагает реальность других личностей и реальность того, что выше и глубже ее. Личности нет, если нет ничего выше ее», — отмечал Н. А. Бердяев (Бердяев Н. А. *Философия неравенства*. — М.: Политиздат, 1991. С. 41). Добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу.

«Не убивай! Не прелюбодействуй! Не кради! Возлюби ближнего своего! Не сотвори себе кумира! Эти заповеди рождены не опытом одной жизни. В них личностное сливается с надличностным, — пишет П. С. Гуревич. — Человек... собственные ценности черпает из арсенала культуры. Вот почему, на наш взгляд, возникло понятие общечеловеческих абсолютов» (Гуревич П. С. *Философия культуры*. М.: АО Аспект Пресс, 1994. С. 160).

Не случайно в период античной демократии, широкого распространения публичных философских дискуссий вопрос о сущности и функции знания выступает у Сократа как вопрос этический. Более того, приговоренный к смерти Сократ говорит о единстве истины, добра и любви: «Я часто говорил, что зло — отсутствие просвещения и что все в жизни можно исследовать разумом. Это не так. Я понял в тюрьме то, что не смог додумать... Любовь... Любить всех. Понять, что другой — это ты... И любить его... Если есть в тебе это, тогда разум сможет подсказать истину...» (Толстых В. И. *Сократ и мы: Разные очерки на одну и ту же тему*. М.: Политиздат, 1986. С. 60).

В русской философии в роли таких абсолютов выступали идеи соборности, всеединства, цельного знания, нравственной философии (В. С. Соловьев), абсолютные ценности (красота, истина, свобода — Н. О. Лосский), святости и святости (С. Франк, Ф. М. Достоевский) и др. Русские либералы стремились вывести автономию того или иного вида деятельности из различных метафизических утверждений. К. Д. Кавелин, например, считал, что автономия морали свидетельствует о «невиданном духовном мире», который «нашло» христианство и «поставило бесконечно высоко над внешним материальным миром» (Кавелин К. Д. *Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры*. М.: Политиздат, 1989. С. 19). Б. Н. Чичерин полагал, что идея «естественного

права» вытекает из изначальной, метафизической свободы человека. П. И. Новгородцев утверждал, что «лишь в свете высших идеальных начал временные потребности получают оправдание» (Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М.: Политиздат, 1991. С. 91). Представители «эстетической» критики склонны были апеллировать к шеллингианскому учению о Прекрасном. (А. В. Дружинин, В. П. Боткин, П. В. Анненков) (Дружинин А. В. Литературная критика. М.: Высшая школа, 1991). Вся русская философия проникнута идеями антропологизма, космизма, онтологизма.

Недооценка ценностного аспекта развития научного знания (ориентация на западный идеал — как мы его поняли — инструментального, прагматического отношения к знанию), желание избавиться от идеологии тоталитаризма привели к тому, что нравственные ценности, как общечеловеческие идеалы культуры постепенно стали исключаться из всех сфер общественного сознания: и из науки, и из философии, и из политики (как различение этики и морали). Необычайно современно звучат слова А. Швейцера о том, что «философия так мало уделяла внимание культуре, что даже не заметила, как и сама вместе со своим временем все больше сползала к состоянию бескультурия» (Алексеев П. В., Панин А. В. Философия: Учебник для ВУЗов. М.: ТЕИС, 1996. С. 7). «Парадоксально, — пишет Л. Грэхем, — что в начале XX столетия, именно тогда, когда исследователи в самых разных дисциплинах начали изучать основы человеческого поведения, вера в то, что наука и ценности суть раздельные сферы, стала явным этосом науки в Западной Европе и Северной Америке. Такой ход событий, однако покажется менее парадоксальным, если мы заметим следующее: как раз потому, что наука более непосредственно начала затрагивать ценности. Ученые сочли удобным говорить о том, что их исследования свободны от ценностей. Таким путем удалось избежать многих раздоров или, если говорить точнее, удалось отсрочить день, когда с этими вопросами пришлось столкнуться вплотную» (Юдин Б. Г. Институализация науки в ценностном измерении // Философия и методология науки. Часть II. М.: SvR-Аргус, 1994. С. 125).

Ориентация на общечеловеческие идеалы означает, прежде всего, ориентацию на личность, на «другого», на «диалог культур». Ведь личность сама по себе тотальность, в ней воплощена своеобразная соборность, иначе говоря, слышны голоса других людей. Она невозможна без вселенского, надмирного осмысления человеческого бытия. «Любить — значит быть тем, что вне меня... я есмь лишь постольку, поскольку во мне мир», — отмечает Гегель (Гегель. Философия религии. В 2 т. М.: Мысль, 1977. С. 230). Соотнесение человеческого с всечеловеческим — такова общая направленность теоретических разработок М. Бубера, М. Бахтина, Э. Левинаса и других сторонников диалога, полифонии в культуре. М. М. Бахтин писал: «Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом» (Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Искусство, 1979. С. 208). Всечеловеческое, по выражению Л. П. Карсавина, — «единственная религия личности» (Гуревич П. С. Философия культуры. М.: АО Аспект Пресс, 1994. С. 162). Ориентация на общечеловеческие ценности формирует диалогический тип мышления (в отличие от монологического как претензии на «готовую истину»). Различие это очень точно описал Сократ в беседе с «блистательным»

Продиком. «...Ты живешь один. Ты — Продик, сам — Продик. А рядом со мной всегда находился некий человек, который меня обличал и мучил. Понимаешь, стоило мне произнести любую истину, которая так ясна нам с тобой, как он тотчас ее опровергал... Я никогда не мог от него избавиться. Ибо он жил... рядом со мной... в одном доме... даже в одном теле. И это он мучил меня, задавая вопросы, на которые нам с тобой хорошо известны ответы, а ему — нет» (Толстых В. И. Сократ и мы: Разные очерки на одну и ту же тему. М.: Политиздат, 1986. С. 45–46).

Тем не менее абсолютизация общечеловеческих идеалов может привести к необоснованному и преждевременному отказу от собственных идей и принципов во имя взглядов «другого», или к амбивалентности собственных идей, когда в равной степени можно понять и принять противоборствующие идеи. Это ведет к кризису личности (общества), идей и принципов на аксиологическом, гносеологическом и социально-психологическом уровне.

В ряде случаев научная деятельность осуществляется на основе личностных качеств и отношений тех или иных ученых. «Иными словами, ученые нередко считают правомерным оценивать людей, а не их научные утверждения», — отмечает М. Малкей (Малкей М. Наука и социология знания. М.: Прогресс, 1983. С. 116). И. Митрофф, М. Малкей полагают, что данная «контрнорма партикуляризма уравнивает норму универсализма» в науке. Кроме того, с их точки зрения, она функциональна, т. к. экономит время и усилия исследователей, ускоряет темп исследовательской работы и одновременно обеспечивает придание наибольшего веса суждениям тех ученых, которые воспринимаются их коллегами как «более способные» или «более опытные». Необходимо отметить, что данные «контрнормы», выполняя в целом положительную роль, могут привести к формированию феномена «теневых дискуссий», этого, по образному выражению С. Е. Леца, «идеального мира лжи, где все истинно». Примером таких дискуссий в ряде случаев может служить процедура защиты диссертаций. Анализируя феномен теневой науки, В. А. Бажанов отмечает, что если для занятий наукой нужен «живой ум», то для диссертационной компании (как достаточный минимум) — «мертвая хватка», умение подать «товар лицом» и личные связи (Бажанов В. А. Наука как самопознающая система. Казань: КГУ, 1991. С. 152–162). Наука, лишенная нравственных основ, — серая наука. Перефразируя Монтескье, серая наука сродни лакейской, которая является питомником будущих (псевдонаучных) вельмож. В этом случае нравственная философия заменяется философией индифферентной к понятиям добра и зла.

М. М. Бахтин отмечал, что научная деятельность всегда предполагает наличие некоторого «третьего Собеседника», формально не участвующего в процессе общения, но играющего роль некой «точки отсчета», по отношению к которой реальные коммуниканты упорядочивают свои позиции (Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 149–150). В разные исторические эпохи такой «наадресат» принимая различные формы «святых» культуры, выступая то как «суд божий», или «суд истории», то как «требования совести» и т. д. Эти святые культуры создают необходимую в дискуссии интенцию на разрешение противоречий, составляя аксиологическую основу

«идеального общественного коммуникатора». Идеальный общественный коммуникатор побуждает участников к идеализирующему преодолению границ их герменевтических перспектив, к некоторому совместному «идеальному обмену ролями» (Дж. Г. Мид). Идеальный общественный коммуникатор есть совокупность идеального оппонента и идеального реципиента (того, кого критикуют), защитника. «Из этого скрещивания перспектив, — пишет Ю. Хабермас, — строится идеально расширенная «Мы — перспектива», из которой все сообща могут проверить, желают ли они сделать некую спорную норму основой их практики» (Хабермас Ю. Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Джона Роулса // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 58).

В. К. Трофимов

*Ижевск*

## СТРУКТУРА ОСНОВАНИЙ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

В структуре научного познания наряду с эмпирическим познанием и теоретическим познанием можно выделить также уровень метатеории — оснований науки. Наличие оснований науки есть признак состоявшейся науки, находящейся на довольно высоком этапе развития.

Основания науки имеют многослойное строение и включают три структурных компонента: а) идеалы и нормы научного познания; б) философские основания науки; в) научную картину мира.

Идеалы науки — это ценностные ориентации научного мышления ученых, которые занимаются наукой. Ценности есть общезначимые образцы, нормы, которые предъявляются к научному исследованию.

Идеалы и нормы науки носят исторически развивающийся характер. Так, идеалом классической науки XVII–XIX вв. в понимании причинности была динамическая трактовка причинности: все предопределено — прошлое, настоящее, будущее. Идеалом понимания причинности в неклассической науке (конец XIX–XX вв.) является статистическая трактовка причинности: здесь причинность носит вероятностный характер — события жестко не предопределены и большое значение в наступлении того или иного события придаётся случайности.

К основным идеалам и нормам современного научного познания относятся: непротиворечивость; принципиальная проверяемость — верификация; принципиальная возможность фальсификации; организованность и системность; принцип точности; принцип преемственности; идеал научного объяснения; идеал предсказания; идеал возможности практического использования научных выводов.

В истории развития науки немаловажную роль играла философия. Следует помнить, что философия является праматерью всех наук. Две с половиной тысячи лет назад возникла единая система знаний — философия, которая включала в себя и научную проблематику. Первые философы были одновременно и учёными.

Философские основания включают в себя четыре вида оснований:

1. Онтологические основания. Именно философия говорит о бесконечности мира, о том, что нет беспричинных явлений и т. д.

2. Гносеологические основания. Философия, а вернее значительная часть ее представителей, говорит о возможности объективной истины, то есть такого содержания знания, которое адекватно отражает исследуемый объект.

3. Методологические основания. В науке используются такие философские методы, как диалектический метод, системный метод, структурно-функциональный метод, в гуманитарных науках широко применяется метод герменевтики — искусство, умение трактовать, правильно понимать текст.

4. Аксиологические основания. Естественные науки в целом безразличны к ценностям, задача ученых заключается в том, чтобы познать и объяснить окружающий мир. В то же время любой ученый является человеком, он не свободен от ценностей — от понимания добра и зла, справедливости и несправедливости. Данные ценности изучает и привносит в науку философия, прежде всего такие отрасли философии, как этика и аксиология.

Примером влияния философских оснований на развитие науки является история с атомистическим учением Демокрита. Демокрит выдвинул идею о том, что мир состоит из атомов, которые движутся в пустоте. Атомы различаются между собой по форме, по местоположению в пространстве. Ученик Демокрита Эпикур заявил, что атомы различаются также по весу. Демокрит допускает пустоту для того, чтобы показать вечность движения и изменений в мире. Эта идея Демокрита оказалась исключительно плодотворной для развития науки, особенно для науки эпохи Возрождения и Нового времени, в том числе для таких русских ученых, как М. Ломоносов и Д. Менделеев.

Любой ученый находится под влиянием определенного мировоззрения, потому что он — человек своей эпохи, своего исторического времени. В состав мировоззрения входят: а) знания о природе, об обществе, о культуре, о самом человеке; б) идеалы и ценности, на которые ориентируется человек в своей жизни; в) убеждения людей и их вера, которая принимает формы религиозной веры или научной веры.

Для просвещенного человека, то есть человека, который оценивает мир на основе достоверных знаний, ядром мировоззрения является наука и научная картина мира.

Научная картина мира есть упорядоченная система знаний, которая обобщает результаты естественных, технических и социальных наук на том или ином отрезке исторического времени.

Научная картина мира, в отличие от ненаучной картины мира, опирается на достоверные знания, т. е. на такие знания, которые подтверждены практикой. Достоверные знания можно воспроизвести неоднократно, опытно подтвердить их.

Основная функция и предназначение научной картины мира — обеспечение синтеза, интеграции научных знаний. Она выполняет задачу упорядочивания, систематизации научных знаний.

В содержание научной картины мира входят не все наличные научные знания, а лишь те научные знания, которые имеют наиболее важный и принципиальный характер на данном этапе научного развития.

Очень часто в научной картине мира законы природы формулируются в обрванной форме. Это делается для того, чтобы научная картина мира была понятна не только узкому кругу ученых, но и широкой просвещенной публике. Нередко законы природы выражаются в форме отрицания. Выражение «Нельзя создать вечный двигатель» формулирует закон сохранения энергии.

Научная картина мира не остается неизменной. Она эволюционирует и в связи с этим можно выделить три основные исторические формы научной картины мира: классическая научная картина мира; неклассическая научная картина мира; постнеклассическая научная картина мира.

И. В. Цветкова

*Тольятти*

## СТРУКТУРА ЦЕННОСТЕЙ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ И ПОВСЕДНЕВНОМ ПОЗНАНИИ

Проблема исследования ценностей была поставлена в конце XIX века в неокантианстве. Данный период в развитии культуры М. Хайдеггер характеризовал как эпоху «преодоления метафизики», когда возникают философские концепции, доводящие до предела логическую схему соотношения объекта и субъекта. В этот период особое значение приобретает философская антропология, которая ставит в центр мировоззрения человека в качестве активного субъекта, поставленного перед выбором различных опредмеченных ценностей. Проблема ценностей лишает мир трансцендентного измерения. Происходит переоценка ценностей с позиции их соотношения с потребностями и интересами человека, которые воплощаются в принципах гуманизма.

Изучение ценностей связано с установками предметно-практического преобразования мира. Ценности выступают объектом социального планирования, регулирования, манипулирования, исходя из интересов субъектов, наделенных властью. В этом аспекте ценности представляют собой формы предметно-технического преобразования мира. Ценности упорядочивают социальный мир. В современных условиях понятие «ценность» находит широкое применение при изучении культуры, образа жизни людей.

Понимающая социология Вебера в качестве исходного пункта научных исследований берет отдельного человека, который реализует определенные цели в процессе совместных действий с другими людьми. Согласно М. Веберу, действия людей могут быть рационально истолкованы, вне зависимости от того, насколько индивид осознает цели, мотивы и последствия своих действий. Понимание основывается на рациональной модели действий человека, т. е. включает объяснения причинно-следственных связей. Они выступают принципами научного исследо-



вания, поскольку являются основой социальных взаимодействий между людьми. Данная модель содержит ориентацию на средства, которые представляются субъективно адекватными для достижения цели. Модель целерациональных действий выступает в качестве идеального типа для изучения поведения человека в обществе, а также формирования социальных связей между индивидами.

Метод понимания, предложенный Вебером, позволяет избежать психологизма, который представлял серьезное препятствие для неокантианства. Применение модели целерационального действия акцентирует внимание на социальных факторах, влияющих на понимание поведения людей, в том числе нерационального, не исключая возможности изучения его психологических аспектов.

В понимающей социологии М. Вебера ценности рассматриваются с позиции их целерационального истолкования. В гносеологическом плане ценности могут рассматриваться как базовые категории, которые воплощают идеальные типы социально одобряемых действий. Ценности являются предметом истолкования и интерпретации. Они выступают принципами выделения «общностно ориентированных действий» в широком и в узком смысле этого слова.

В широком смысле «общностно ориентированные действия» предполагают анализ действий индивидов с позиции их нормативного регулирования. Непосредственное взаимодействие с конкретными индивидами, а также действия, совершаемые индивидуально, определяются мотивами, которые включают представления об оценках со стороны других людей. На уровне общественного сознания они воплощаются в безличных формах социальных норм. Таким образом, ценности в контексте «общностно ориентированных действий» выполняют функции социального регулирования действий.

В узком смысле «общностно ориентированные действия», согласно Веберу, выделяются на основании трех принципов: во-первых, являются осмысленно ориентированными на ожидания других людей, во-вторых, «сформулированы» чисто целерационально в соответствии с ожидаемыми в качестве следствия действиями обобществленно ориентированных индивидов и, в-третьих, если смысловая ориентация индивидов субъективно целерациональна. Тот факт, что действия «ориентируются» по своему субъективному смыслу на установленный порядок, может означать, что субъективно воспринятому обобществленно ориентированными индивидами типу действий объективно соответствует их фактическое поведение. Таким образом, Вебер обращает внимание на то, что ценности существуют как на уровне общественного сознания, в виде идеалов, нормативов поведения, а также на уровне индивидуального сознания. На уровне социальной теории можно допустить совпадение данных моделей, что позволяет создать представление об общественном порядке и социальной гармонии. В реальной жизни системы ценностей в общественном сознании, транслируемые социальными институтами, и системы ценностей отдельных индивидов могут не совпадать и провоцировать социальные конфликты. Причинами данных противоречий выступают множественные варианты интерпретаций социальных ценностей, различные модели понимания и истолкования.

Ценность на теоретическом уровне выступает в качестве диалектического единства целей и средств деятельности. Например, ценность образования мо-

жет рассматриваться как цель, значимая для общества, поскольку способствует трансляции социального опыта, интеллектуальному развитию людей, подготовки к профессиональной деятельности. С позиции целерациональности данная цель предполагает выбор адекватных средств ее реализации — обучение индивидов в различных образовательных учреждениях. На теоретическом уровне цель и средство находятся в гармоничном соответствии, поскольку рассматриваются в условиях — только одного социального института — образования.

На уровне повседневного познания логическая цепочка целей и средств, формирующая ценность, может существовать в сокращенном или разорванном виде. Например, определенная категория людей признает ценность образования в качестве социально-одобряемой цели. Эти люди заканчивают несколько высших учебных заведений, однако не имеют желания и не ищут возможностей для профессиональной реализации полученных знаний. Также встречается другой вариант поведения, когда молодые люди поступают в ВУЗы, чтобы получить статусные характеристики — дипломы, а знания рассматривают в качестве ненужного приложения. При этом представители обеих категорий выражают убеждение в необходимости образования и его социальной ценности. Однако первая категория рассматривает образование, в первую очередь, как цель, придавая меньшее значение его инструментальному аспекту. А вторая группа видит в образовании лишь средство для социального продвижения. Таким образом, понимание ценностей на уровне повседневной жизни включает множество моделей, существование которых обусловлено противоречивым влиянием разнообразных социальных институтов. Среди них условно можно выделить три базовых.

Первая модель осознания ценностей характеризуется гармоничным сочетанием целей и средств. Она может быть реализована в условиях логичной и эффективной взаимосвязи между социальными институтами. Убежденность индивидов в ценности образования подкрепляется возможностями его практического применения. В нашем примере с ценностью образования, это означает, что в обществе существуют условия, обеспечивающие лучшее трудоустройство и карьерное продвижение выпускников с хорошими показателями успеваемости.

Вторая модель базируется на признании значимости целей, которые реально не подкреплены средствами. Этот вариант основывается на вере людей в то, что цели, декларируемые в обществе, подкреплены средствами. Однако в действительности данные средства не эффективны, поскольку дисфункции социальных институтов предполагают использование средств, которые не соответствуют целям. Призыв к современной молодежи получать инженерно-техническое образование, даже если он будет услышан, приведет к разочарованию тех, кто попытается его реализовать, поскольку многие промышленные предприятия в реальности не готовы к тому, чтобы принять молодых специалистов, обладающих знаниями передовых технологий.

Третья модель основывается на превращении ценностей в средства для реализации других целей. Этот вариант, с одной стороны, приводит к повышению эффективности индивидуальных действий, поскольку на первый план выходят мотивы пользы и выгоды. Однако в масштабах общества возникают дисфункции социальных институтов, которые ослабляют социальный контроль и социальную

солидарность. В нашем примере с образованием, это означает, что социальное продвижение человека осуществляется вне зависимости от его профессиональной подготовки и определяется другими факторами: личными связями, знакомствами, неформальными услугами и т. д.

В современном обществе понятие «ценность» нередко рассматривают как очевидное, понятное и доступное всем. В социологических анкетах можно часто встретить вопросы, предлагающие расположить понятия, включенные в список ценностей в порядке их значимости для респондента. Получение сравнительных данных дает основание для выводов относительно стабильности или, напротив, динамики ценностных предпочтений. Создается иллюзия, что существует единое мнение относительно сущности ценностей и трактовки их смыслов. Однако даже на уровне обыденного сознания можно выделить множество смысловых оттенков данного понятия. Ценности — это то, что является важным для большинства, при этом нередко можно встретить мнение, что ценности — индивидуальны. Часто приходится слышать о динамике ценностей, это означает, что они преходящи. Наряду с этим ценности рассматриваются в сопоставлении с вечностью. Ценности объединяют людей и являются причинами конфликтов разного масштаба. Противоречивые суждения о ценностях являются следствием проявления их сложной структуры.

1. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Хайдеггер М. *Время и бытие* : Статьи и выступления / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 177–192.

2. *Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. *Избранные произведения* : Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.

Н. А. Чашегорова  
*Екатеринбург*

## ТРАКТОВКА ПОНЯТИЯ «СОЗЕРЦАНИЕ» В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Современный человек с его опорой на рациональное, делящее на части мир, мышление, испытывает потребность в поиске способов познания, способствующих целостному постижению мира. В этом смысле интерес представляет понятие «созерцания» в учениях античных философов.

Проблему понимания созерцания в античности необходимо рассматривать в контексте космологичности античного мировоззрения. «Тип античной культуры есть а) предельная обобщенность б) природно-человеческой телесности в) в ее нераздельности с ее специфически-жизненным назначением». [3, с. 698]. «Предельная обобщенность» в данном случае означает, что «абсолютной действительностью для античного человека является чувственно-материальный космос, т. е. это — самое обыкновенное звездное небо, которое в античности не только видели физическими глазами, но... и осязали его физическое воздействие и вооб-

ще не отказывали ему ни в какой другой чисто физической воспринимаемости». [3, с. 698].

Не случайно платоновская «идея», или «эйдос», есть не что иное, как «вид», «видимое». У Платона и неоплатоников возможна даже особая «идеальная материя», которая содержится внутри идей. «Античный тип культуры и эстетики, — говорит А. Ф. Лосев в другой своей работе, — остался... теорией живого и одушевленного, видимого и слышимого и вообще чувственно-материально воспринимаемого и идеально сформированного телесного космоса». [1, с. 421].

Телесность античного мира постигается не абстрактно-логическим разумом, а особого рода «умным» созерцанием, в котором мы могли бы усмотреть некий *синтез* отвлеченного мышления и чувственного восприятия. Этот синтез оказывается неразложимым — в том смысле, что его элементы неотделимы друг от друга и пребывают в слитном синкретическом единстве.

Так, А. Ф. Лосев называет эйдосы античных диалектиков «смысловой изваяностью» вещи. «Эйдос», — говорит он, — «есть цельный смысловой лик, созерцательно и умственно осязательно данная фигура»; в этом «цельном лике мы находим слияние противоречивых признаков, органически претворенных в жизненно-бытийственный организм вещи». [2, с. 69]. Отвечая на вопрос о том, что является основанием эйдоса, А. Ф. Лосев подчеркивает: «Конечно, эйдос основывается только на самом себе. Надо его *увидеть*, и это будет единственным доказательством его истинности» (курсив автора. — Н. Ч.). [2, с. 71]. «Увидеть» в данном случае не значит: усмотреть в физическом плане; здесь видение может быть только «умным», т. е. обращенным не столько на внешние признаки предмета, сколько на его сущность.

Платон, рассуждая о подлинном знании, чаще всего пользуется терминологией, связанной с понятиями зрения, зримости, созерцания. Так, например, Сократ в «Теэтете» говорит: «Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, *узрев* подлинное бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается *созерцанием* истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самую справедливость, *созерцает* рассудительность, *созерцает* знание...» [4, с. 156]. (курсив наш. — Н. Ч.). Все эти сущности *видятся*, являют себя особого рода зрению. И именно так — через видение, созерцание — они и могут быть мыслимы.

Обычно полагают, что созерцательное познание «пассивно». Так, в сущности, и есть, однако если речь идет *об античной* созерцательности, мы должны учитывать следующие обстоятельства. Во-первых, в античной философии созерцание вовсе не отменяет активной деятельности ума: смысл (эйдос, форма) созерцается (как бы прозревается сквозь эмпирически-материальную данность предмета), но при этом совершается его мысленное полагание, т. е. четкое отграничение от всего иного и, как следствие, логическое самоопределение, сопряженное с фиксацией моментов различия и тождества, борьбы и согласия с его «инобытийным» окружением.

Во-вторых, здесь созерцание всегда есть усвоение такой истины, которая понимается как то, что *само* открывается умственному взору человека. Истина у

греков обозначается словом «алетейя» (непотаенность, несокрытость). Согласно М. Хайдеггеру, «истина — это не признак правильного предложения, которое человеческий «субъект» высказывает *об* «объекте»...истина есть высвобождение сущего, благодаря чему (т. е. высвобождению) осуществляет себя простота (открытость)». [5; с. 19]. В такой трактовке истина не совпадает с представлением или высказыванием, а выступает в качестве некоей допонятийной онтологической данности, из которой мысль исходит во всех своих логико-диалектических построениях.

Учитывая сказанное, можно утверждать, что античное мышление носит в некотором смысле интуитивный характер. Действительно, все, что относится к области «эйдетического», является предметом особого рода видения, который, усматривается сразу, целиком, без разделения на элементы.

1. Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

2. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993.

3. Лосев А. Ф. Философия культуры и античность // Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Древнегреческая культура в мифах, символах и терминах. М., 1996.

4. Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М., 1993.

5. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

Е. И. Шангина

*Екатеринбург*

## ГЕОМЕТРО-ГРАФИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ИНЖЕНЕРА: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

В последние годы развитие педагогики, методики преподавания немислимо без интеграции с другими науками и научными направлениями. Это связано, прежде всего, с потребностями выживания человеческого сообщества, находящегося в преддверии крупномасштабных кризисов: экологического, энергетического, демографического и социального. Выживание возможно только на путях перехода к режиму коэволюции, а в последующем — к новой цивилизации. Основой этого перехода должна стать новая парадигма образования — «инновационное образование», главным принципом которой являются сохранение и развитие творческого потенциала человека. Соблюдение этого принципа предполагает переход от проектирования знаний, умений и навыков к проектированию деятельности; формирование мировоззрения, системы обобщенных понятий, основанных на инвариантности методологически важных знаний; гармоничность, системность интеллектуальной деятельности. Поэтому современная педагогика, гуманитарная психология, философия образования обосновывают идею самоопределения личности в образовательном пространстве, свободном выборе собственной образовательной траектории.

Термин «инновация» означает нововведение в сфере производства услуг (изобретения, новые технологии, методы организации труда и пр.), внедряемые с целью повышения эффективности производства и увеличения прибыли [1]. В настоящий момент Правительством РФ разработана стратегия развития образования, науки и экономики инновационного типа на длительный период вплоть до 2015 года. Различие между традиционной и инновационной системами образования заключается, прежде всего, в целевом аспекте. Концепция модернизации российского образования в качестве основной цели профессионального образования определяет «подготовку квалифицированного работника соответствующего уровня и профиля, конкурентоспособного на рынке труда, компетентного, ответственного, свободно владеющего своей профессией и ориентированного в смежных областях деятельности, способного к эффективной работе по специальности на уровне мировых стандартов, готового к постоянному профессиональному росту, социальной и профессиональной мобильности; удовлетворение потребностей личности в получении соответствующего образования» [2]. Традиционная парадигма ориентирована на ценности, нормы и образцы деятельности, унаследованные от предыдущих поколений. Инновационная модель образования базируется на культурных и национальных традициях и особенностях, устремлена в будущее, носит опережающий и прогностический характер. Традиционное и инновационное образование генетически взаимосвязаны, без первого нет второго. От объема и характера традиций в большой степени зависит объем и характер образовательных инноваций. Они представляют собой две противоположные стороны единого образовательного процесса, взаимодействие и противоречие между которыми выступает внутренним источником самодвижения, т. е. перехода к более высокому качественному уровню развития образования» [3].

Геометро-графические дисциплины занимают особое место в общей системе профессиональной подготовки современных специалистов. К геометро-графическим дисциплинам, представляющим базовую геометро-графическую подготовку инженеров в вузе, относятся: начертательная геометрия, инженерная и компьютерная графика. Все эти дисциплины входят в цикл общепрофессиональных дисциплин, теоретическим ядром которых является начертательная геометрия. Начертательная геометрия обеспечивает преподавание целого ряда курсов в техническом образовании. Будучи составной частью инженерной геометрии и компьютерной графики она определяет освоение теоретических основ компьютерной геометрии и графики, и является базой для геометро-графической подготовки специалистов в техническом вузе. В современных условиях роль геометро-графической подготовки существенно расширяется. Преимущество получают те специалисты, мышление которых способно к синтезу образного и рационального овладение методами геометрического моделирования объектов и процессов в значительной мере способствует развитию способности к такому синтезу.

Традиционно сложившаяся система преподавания НГ не учитывает современного развития общества, характеризующегося интенсивной разработкой новых направлений, подходов, идей во всех сферах человеческой деятельности, и не перерастает в полноценное геометро-графическое образование. Тем самым, име-

ется настоятельная необходимость разработки современного подхода к обучению геометро-графическим дисциплинам.

Несмотря на обилие методологических исследований и публикаций по НГ, в настоящее время не до конца сформирована общепринятая система представлений о НГ как о *разделе математики, являющейся базовой частью теории геометрического моделирования (ТГМ) пространственных форм различной размерности и различной структуры*. В то же время, выработка таких представлений облегчается тем, что определенный круг геометрических представлений уже исторически и естественным образом сложился на практике. Более того, любой специалист, достаточно для своей профессии знающий начертательную геометрию, наряду с такими понятиями, как чертеж, проекция, прямая, плоскость и др., должен владеть ключевыми понятиями ТГМ: модель, отображение, пространство, размерность, пропорциональность, симметрия и др. Тем самым, геометро-графическая подготовка, включающая освоение будущими специалистами теории геометрического моделирования, должна рассматриваться как самоценный компонент образования.

Глубокое овладение специалистом методами и средствами ТГМ проявляется в умении строить полную цепочку использования компьютера: реальная ситуация, геометрическая модель, включающая проверку корректности условия построения модели (параметризация геометрических множеств, их размерность), алгоритм, визуализация модели, анализ результатов. Поэтому основными целями геометро-графического образования специалистов являются: обучение умению ставить геометрические задачи (иными словами обучать переводу реальной ситуации задачи на геометрический язык — визуально-образный); строить геометрические модели, выбирать подходящий математический (геометрический) метод и алгоритм решения задачи, на основе проведенного анализа вырабатывать практические выводы. Обучение построению полной цепочки использования компьютера наиболее глубоко отражает суть междисциплинарного обучения моделированию на основе ТГМ, обеспечивающего естественные связи математики, информатики и других дисциплин и способствующего развитию соответствующих компетенций.

В отличие от целей, которые формируются в традиционной модели образования, цель инновационного образования развития инженера, в нашем понимании, рассматривается в единстве трех составляющих: когнитивной, профессионально-деятельностной, личностной. Когнитивный компонент включает: фундаментальную геометро-графическую подготовку специалиста, ориентированного на инновационную деятельность и на освоение новых знаний; развитие способности и готовности реализовать эти знания в профессиональной деятельности; графическую культуру специалиста, отражающую его компетентность в области знаний, умений и навыков по разработке, применению и документированию инженерно-графической информации. Профессионально-деятельностный аспект предполагает: подготовку специалиста высокой профессиональной квалификации, способного комплексно сочетать исследовательскую, научную, проектно-конструкторскую деятельность в профессиональной области, а также маркетинговую. Личностная составляющая обуславливает: развитие творческой личности

профессионала, способной к решению сложных, изобретательских задач, к созданию новых оригинальных объектов; развитие актуально значимых личностных качеств, включающих понимание и ценностно-смысловое осознание сущности и социальной значимости своей профессии и связанных с нею этических и правовых норм; мотивации достижения успеха, способности к коммуникации, принятию ответственных решений и др.

Для эффективной геометро-графической подготовки современных инженеров в новой образовательной системе огромное значение имеет поиск, создание и внедрение нетрадиционных образовательных технологий — информационных, компьютерных, телекоммуникационных — инноваций, применение которых требует радикальных изменений в методах и средствах обучения, формах организации образовательного процесса, теории и методологии современного образования.

Такой подход важен, но не должен идти в ущерб знанию фундаментальных наук, развивающих творческого специалиста. Нельзя забывать о том, что компьютер используется при решении традиционных учебных задач и служит целям повышения качества образования. Известный специалист в области синергетики проф. А. А. Колесников обозначил методологическую проблему, связанную с применением компьютерных технологий. Дело в том, что современный компьютер, оперируя большим количеством информации, может создать у неискущенного студента или молодого ученого иллюзию всеохватности изучаемой проблемы. В действительности же компьютер нередко способствует размножению деталей и частных рассматриваемого явления, придавая большое значение именно частным случаям. Следовательно, психологическое обеспечение образовательных процессов, связанных с компьютерным сопровождением, должно быть направлено на изучение фундаментальным наукам.

Фундаментальные принципы деятельностной концепции формирования психики, созданной трудами выдающихся психологов Л. С. Выготского, С. Л. Рубинштейна, П. Я. Гальперина [62–68, 245–247], раскрывают соотношение психической и практической деятельности человека: психика, сознание не только проявляются, но и формируются в процессе внешней деятельности человека. Если первичными для образов, представлений, понятий являются внешние предметы, то первичными для психологических, умственных действий являются внешние материальные действия, и, что особенно важно, материальные действия самого субъекта, а не других людей. Использование компьютера не может изменить законы формирования психики, сознания, умственных действий. Сегодня, как и сто лет назад, человек, учась считать, сначала манипулирует различными предметами (перекладывает палочки, загибает пальцы), совершая внешнее действие, и только затем эти операции производит в уме. Причем сразу же получить элементы психической деятельности во внутреннем плане невозможно. Знания, умения и навыки можно приобрести только в рамках собственного практического опыта, поскольку образование является не трансляцией информации и даже не столько обращением к интеллекту человека, сколько обращением к чувствам, к индивидуальному и неповторимому миру человека, к его мировоззрению.

Поэтому актуальным является вопрос всей многоаспектной и многофакторной проблемы информатизации сферы образования, в частности геометро-графи-



ческого. Рациональное использование компьютеров в процессе обучения является эффективным и наполняет деятельность преподавателя новым содержанием, позволяет индивидуализировать и дифференцировать процесс обучения, стимулировать познавательную активность и самостоятельность обучающихся.

Применение компьютеров не должно отменить подготовку в реальном предметном направлении, т. е. недопустима замена реальных физических объектов (явлений) только модельным представлением на экране компьютера, что в перспективе может привести к снижению интеллектуального потенциал будущих специалистов. Усиление информатизации содержания образования и широкое внедрение информационных технологий в учебный процесс требует выравнивания динамики развития между информационным и фундаментальным направлением образования. Любой компьютер — всего лишь средство повышения эффективности интеллектуальной человеческой деятельности, выполняющее сугубо вспомогательные функции предоставления по возможности объективной учебной информации, помогающей педагогу и обучающемуся в реализации образовательных целей.

В настоящее время роль начертательной геометрии с ее методологией моделирования возрастает, поскольку значительно расширяется область приложения геометрических знаний в различных сферах инженерной деятельности. Это связано с тем, что в компьютерных технологиях проектирования важное место занимает геометрическая модель, которая является отправной точкой, начальным звеном различных этапов при проектировании, изготовлении и эксплуатации изделий, инженерных сооружений и других различных систем.

Современный процесс проектирования начинается с создания 3d модели на основе геометрических данных (параметров). Модель дает возможность специалисту воссоздать электронный образ будущей конструкции, выполнить расчеты, провести проверку работоспособности, спроектировать технологию производства, отрепетировать некоторые манипуляции (сборка и разборка), подготовить необходимую конструкторскую документацию и др. Компьютерное моделирование позволяет исследовать объект, а также контролировать результаты на любой стадии проектирования.

Поэтому, с одной стороны, стратегически новый информационный подход к геометро-графическому образованию требует от будущего специалиста умение строить геометрические модели в электронном виде. С другой стороны, использование только компьютерного моделирования приведет к тупиковой ситуации, в которой в основе процесса познания будет не изучение реальных природных и/или искусственно созданных объектов и их моделирование, а изучение информационной компьютерной среды. Следовательно, необходимо найти взаимовыгодный компромисс в методологии и методике изучения и построения геометрических моделей.

В условиях информационного общества усиливается роль геометро-графического знания, а также дисциплин, которые обеспечивают это знание в техническом образовании. Это объясняется возросшей потребностью в развитии творческого мышления студентов, основными компонентами которого являются интуиция и воображение. Причем эти компоненты неразрывно связаны со способностями че-

ловека мыслить визуальными образами, которые в техническом вузе развиваются за счет геометро-графических методов.

В заключение отметим, что в современных условиях нельзя недооценивать значение геометро-графических дисциплин как уникального средства коммуникации людей различных профессий и национальностей, так как их язык интернационален и универсален. Синтез традиций и инноваций всегда присутствовал в геометро-графическом образовании инженера и служил своеобразным толчком к формированию и развитию новой педагогической практики и нового инновационного опыта.

1. Большая актуальная политическая энциклопедия // Беляков А. В. и др. М.: Эксмо, 2009. 424 с.

2. Концепция модернизации российского образования на период до 2010 года // Стандарты и мониторинг в образовании. 2002. № 1. С. 3–16.

3. Абасов З. А. Традиционное и инновационное в современном российском образовании / З. А. Абасов // Философские науки. 2005. № 9. С. 110–114.

А. В. Шуталева

*Екатеринбург*

## ФИЛОСОФИЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ: ОСНОВАНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Со второй половины XIX века взаимосвязь философии с естествознанием становится неоднозначной, порождая крайние позиции в трактовке их взаимоотношений. Эта проблема требует прояснения основных концептов, в которых отражено как различие, так и сходство философии и естествознания. Очевидно, что существует фундаментальная связь между естественными науками и философией. Они являются сферами рациональной и доказательной духовной деятельности, направленными на достижение истины, которая в ее классическом понимании есть «форма согласования мысли с действительностью». Однако между философией и наукой, по меньшей мере, есть два серьезных различия.

Во-первых, различие касается предметной области. Любая наука имеет дело с фиксированной предметной областью, она не дает формулировку универсальных закономерностей бытия. Физика выявляет законы физической реальности, химия — химической, биология — биологической и т. д. Суждения философии — универсальны. Она раскрывает метафизические законы всего мирового целого.

Во-вторых, различие заключается в ценностной ориентации. Наука абстрагируется от проблем, связанных с ценностями, поскольку ищет истину как то, что есть в самих вещах, преимущественно отвечая на вопросы «почему?», «как?» и «откуда?», то есть избегает постановки метафизических вопросов «зачем?» и «для чего?». Однако в философии ценностная компонента знания неустранима. Философия ориентирована на познание и утверждение ценностей как форм согласования бытия с человеческой мыслью.

Философия является интегративным образованием, в ней органично сочетаются рационально-теоретические и ценностно-мировоззренческие компоненты. Основная цель философии — это целостное осмысление мира и человека, это обуславливает взаимосвязь философского поиска как первооснов бытия, так и смысла жизни отдельного человека. Поэтому, с одной стороны, философские системы всегда стремятся создать универсальную картину бытия. Однако, с другой стороны, философское знание организовано таким образом, что ключевыми вопросами являются — мировоззренческие.

Кроме различий между наукой и философией есть сущностное родство. Философия является теоретическим сознанием, поэтому сама стремится быть наукой. По многим параметрам философия действительно отвечает общенаучным критериям. Однако если и говорить о философии как о науке, то требуется целый ряд серьезных уточнений специфики ее предмета, метода, системы обоснования и т. д.

Философия выступает как метадисциплина, которая исследует сочетание компонентов в разных формах знания и постижения бытия. Так, в религии основополагающим является момент ценности, веры, а рациональность отходит на второй план. В естественных науках, напротив, главное — это рациональность, выраженная в форме научности, а ценностные аспекты являются вторичными. В философии осуществляется сочетание, поскольку ту или иную систему ценностей философ пытается рационально обосновать, а развивать рациональные построения и доказательства, отталкиваясь от общих ценностных представлений.

В своей совокупности современные концепции естествознания представляют собой ту науку, которую часто называют неклассической и постнеклассической. Известно, что парадигмальные науки классического естествознания представлены целым рядом различных дисциплин. Это механика Ньютона, классическая космология, электродинамика Максвелла, термодинамика Клаузиуса, теория эволюции Дарвина, физиология Павлова, теория бессознательного Фрейда и т. п. С одной стороны, в этом ряду присутствует очевидное содержательное различие. С другой, — методологическое основание этих наук включает в себя общие принципы.

Так, основополагающими для наук классического естествознания являются следующие принципы: 1. детерминизма, то есть господства однозначных причинно-следственных отношений между явлениями природы; 2. чистой объективности и абсолютной истинности научного знания; 3. наличия универсального научного метода; 4. единственности истины и существования одной концепции об одном предмете; 5. прогрессивного, непрерывного, постепенного развития науки и др.

В современных концепциях естествознания постулируется: 1. естественнанаучному знанию и развитию науки присущи скачки, революционные концептуальные изменения; 2. в одной области науки возможно принятие качественно несовместимых с прежними теориями концепций; 3. возможно различное описание одного объекта исследования.

Альтернативой классической механике Ньютона, которая была непререкаемым эталоном научной истины более двухсот лет, стали специальная и общая теория относительности и квантовая механика.

Отличием специальной теории относительности от классической механики является следующее утверждение: существует изменяемость и зависимость пространственных промежутков и временных интервалов друг от друга и от скорости движения тел, либо от скорости системы отсчета, относительно которой измеряются пространственные и временные параметры. Таким образом, о пространственных и временных свойствах тел самих по себе ничего определенного сказать нельзя, а можно только по отношению к выделенной системе отсчета. Но бессмысленно говорить и о массе тела самого по себе, вне отнесенности его к какой-либо системе отсчета, поскольку в механике А. Эйнштейна масса тел меняется вместе со скоростью их движения.

А. Эйнштейн рассматривал понятия пространства, времени и массы тел как не субстанциональные, а как атрибутивные, относительные свойства тел, значение которых существенно зависит от выбора наблюдателем некоторой системы отсчета. Наблюдатели могут утверждать разные значения пространства, времени и массы одних и тех же тел относительно своих систем отсчета. И все наблюдатели, с точки зрения А. Эйнштейна, будут одинаково правы, если не сделали ошибок в вычислениях. Возможность абсолютной, привилегированной системы отсчета в механике Эйнштейна определяется как внеэмпирическое допущение, поэтому полностью отвергается.

Создание общей теории относительности А. Эйнштейном привело к тому, что не только пространственные и временные свойства событий зависят не только друг от друга и от выбора системы отсчета, но они зависят и от влияния на них других масс или сил тяготения.

Принятие научным сообществом специальной и общей теорий относительности А. Эйнштейна привело к утверждению: 1. принципиальной возможности и правомерности в науке альтернативных теорий об одной и той же предметной области; 2. лишь относительного, а не абсолютно истинного объективного характера физических научных истин. На этом основании вера в абсолютный характер научного познания и в возможность абсолютно истинной научной картины мира является несостоятельной.

Другая фундаментальная концепция современного естествознания — квантовая механика, создатели которой подорвали всеобщность и непрерываемость такого фундаментального онтологического принципа классического естествознания как детерминизм. Детерминизм — это принцип господства в природе причинно-следственных законов, имеющих необходимый характер связи причины и следствия. Выражением этой позиции являются следующие тезисы: «причина всегда с необходимостью порождает свои следствия», «следствие всегда есть необходимый результат какой-то причины». Необходимо отметить, что А. Эйнштейн до конца своей жизни придерживался концепции, известной как лапласовский детерминизм.

Отличием квантовой механики от классической является положение о принципиально вероятностном характере поведения любых физических тел, а не только микрообъектов. Невозможность однозначного описания движения тел связана с теми ограничениями, которые накладывает принцип неопределенности В. Гейзенберга и принцип дополнительности Н. Бора. Согласно квантовой меха-

нике, физический мир устроен таким образом, что возможно только его вероятностное описание.

Представители современного естествознания вывели важные для философии следствия:

Во-первых, с точки зрения возможностей человеческого познания мир вероятностей, им управляет вероятность, а не необходимость, а в основе вероятности неизбежно лежит множество случайных событий;

Во-вторых, невозможно единственное непротиворечивое описание большинства объектов, поскольку многие из них наделены частично или полностью взаимоисключающими свойствами, и то, как они проявят себя в каждом случае зависит от условий их познания, от условий наблюдения с помощью различных приборов;

В-третьих, физическая истина — не только относительна, но и субъект-объектна, поскольку условия познания значительно влияют на результат познания и не могут быть исключены из описания эксперимента в принципе;

В-четвертых, в современной космологии философским основанием является принцип эволюции, который распространен с живой природы также и на всю неживую природу, что определено помещением начала образования Вселенной в точку сингулярности — в момент Большого взрыва. Философским основанием современной космологии является и антропный принцип, согласно которому эволюция во Вселенной носит целесообразный, направленный характер, цель которой — порождение разумной жизни;

В-пятых, распространение во все фундаментальные области современной науки (механика, физика, химия, биология, космология, техника) идей синергетики привело к тому, что современное естествознание меняет свой концептуальный облик, поскольку описание открытых систем требует исследования нелинейных, резонансных связей между объектами.

Поэтому, одной из философско-методологических проблем становится проблема нахождения совместимости, согласования в едином теоретическом целом современной космологии и синергетики

Однако не только современные концепции естествознания могут быть интересны философски мыслящему человеку, но и современная философия может быть полезна для развития и обоснования современного естествознания.

Например, философия осуществляет рефлексии над предельными основаниями бытия. Поэтому ее предметом могут становиться и сами основы научного познания, которые могут быть непрозрачными для самих ученых. Философия осуществляет мировоззренческую интерпретацию научных результатов, дает оценку научных результатов с позиции ее значимости для общества, ставит проблему ответственности ученого за научные открытия, осуществляет сравнение методов разных наук, не допуская как их абсолютизации, так и абсолютизации науки как единственного способа познания бытия. Философия выполняет эвристическую функцию, поскольку она находится вне рамок предмета отдельных наук, одновременно опираясь на их результаты. Философия выполняет также важнейшую интегративную, так как может осуществлять синтез различных знаний.

Одной из задач философии является исследование общих рациональных моделей отношения человека к окружающему его миру. На этом основании в современной философии делаются следующие, необходимые для разработки естественно-научной картины мира, выводы:

- 1) о непричинном характере отношений как между бытием и сознанием, так и между объектом и научным знанием о нем;
- 2) о конструктивной и творческой роли мышления в создании теоретически возможных миров, что связано с принципиально и имманентно плюралистическим характером философии и предлагаемых ею решений;
- 3) о точечном, а не фронтальном влиянии философии на развитие и функционирование культурно-исторической и естественнонаучной сферы;
- 4) о социальной природе научного познания, в котором социокультурный контекст науки, коммуникационные связи и консенсус не менее значимы, чем эмпирическая информация об объекте исследования;
- 5) о том, что ученые должны помнить, что главное предназначение науки — способствовать продолжению человеческого рода.

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |    |
|--|----|
| Если ноша тяжела — держись за нее .....  | 3  |
| Ким В. В. Уроки Исаака Лойфмана .....  | 8  |
| Скоробогатский В. В. Учитель.....  | 10 |
| Мирошников Ю. И. Руткевич и Лойфман: двойной портрет<br>на фоне нулевых годов .....  | 17 |
| Мясникова Л. А. Уроки учителя .....  | 27 |
| Кислов А. Г. Фасилитация в послевузовском образовании:<br>уроки И. Я. Лойфмана ..... | 29 |
| Брянник Н. В. Философский взгляд на научную картину мира (НКМ) .....                 | 32 |

## РАЗДЕЛ I. ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

|   |    |
|---|----|
| Анисимов Ф. Ю. Вещь в системе общественных отношений.....   | 37 |
| Аишмахов К. И. Проблема основных понятий социологии:<br>философский анализ.....   | 39 |
| Бакеева Е. В. Осмысление категории бытия в философии языка<br>первой половины XX века .....   | 42 |
| Басина Н. И. Канон и проблема автора.....   | 44 |
| Береснева Н. И. Учение Н. Хомского о врожденной языковой способности<br>в контексте концепции единого закономерного мирового процесса ..... | 47 |
| Булгакова И. А. Телеологический принцип в философии и педагогике .....  | 50 |
| Васильев А. А. Логико-философские идеи Н. А. Васильева<br>и попытка их теологической интерпретации .....                                    | 53 |
| Верецагина Н. В. Проблема соотношения первобытного мифа<br>и первобытных религиозных верований .....  | 56 |
| Викторук Е. Н., Черняева А. С. Философия языка как метод<br>социального познания .....  | 58 |
| Гончаров С. З. От философии объектной — к философии субъектной.....   | 62 |
| Горобец Л. А. Ипостась: от догмата к методологии.....   | 67 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Грибакин А. В.</i> О специфике философской рефлексии.....  | 68  |
| <i>Давыдов А. И.</i> Психоанализ как методология гуманитарной науки .....   | 71  |
| <i>Закс Л. А.</i> Судьбы мировоззрения в XX веке: пиррова<br>победа материализма.....   | 74  |
| <i>Игнатова Н. Ю.</i> Философия — путь к зрелости.....  | 85  |
| <i>Каиперский В. И.</i> О влиянии средних веков и христианства<br>на становление современной науки.....   | 89  |
| <i>Ковыришина С. В.</i> Проблема конструирования авторской реальности<br>как идентичности и формы социального мифотворчества.....                 | 94  |
| <i>Копалов В. И.</i> Коммуникативный потенциал русского<br>национального характера.....   | 98  |
| <i>Кудряшев А. Ф.</i> Онтологический смысл творчества.....  | 104 |
| <i>Кузнецова О. В., Колмакова А. В.</i> Современное этическое вегетарианство:<br>философские истоки, проблемы.....                                | 106 |
| <i>Леснов А. В.</i> Некоторые проблемы темпорологии знания .....  | 108 |
| <i>Луныков А. С.</i> Философские аспекты понятия «военная доктрина» .....   | 111 |
| <i>Ляпунов Д. Ю.</i> Ментальная репрезентация знаний .....  | 114 |
| <i>Маслеев А. Г.</i> Дефицит диалектики .....   | 117 |
| <i>Медведев В. А.</i> Роль философии в развитии современного общества .....   | 119 |
| <i>Мельник В. И.</i> Философия творчества.....  | 123 |
| <i>Миронов В. И.</i> Религия и проблема духовно-нравственного становления<br>современного человека.....   | 130 |
| <i>Осинцев А. В.</i> Онтологические аспекты мифа о возникновении вселенной.....   | 133 |
| <i>Пашинцев Е. В.</i> О гносеологических и социокультурных основаниях<br>классической рефлексии .....   | 137 |
| <i>Погорельская Е. Ю.</i> Нет непрочитанных сообщений<br>(о природе философского знания).....   | 141 |
| <i>Поносов Ф. Н., Щукин П. А.</i> Познание социальной структуры общества<br>как формирование гносеологического ряда в социологии натурализма..... | 144 |
| <i>Попова С. Л.</i> Информационное общество: новые стратегии<br>социально-гуманитарной интерпретации .....  | 148 |
| <i>Постоляко Л. С.</i> О мировоззренческих основаниях единства<br>философской антропологии и классической философии права.....                    | 150 |
| <i>Потанчук Е. Ю.</i> Кризис культуры как научно-философская метафора.....  | 154 |
| <i>Потемкина В. Н.</i> С чего начинается философия? .....   | 157 |
| <i>Прохоров М. М.</i> Онтологические основания религии .....  | 159 |
| <i>Рудкевич Е. Ю.</i> Социальные риски и кризис мировоззрения:<br>реальность и пути выхода.....   | 163 |



|   |     |
|---|-----|
| <i>Сабекия Р. Б., Аскарова Г. Б.</i> Диалог как способ актуализации ценностных аспектов бытия .....                   | 165 |
| <i>Селиванов В. М.</i> Онтологические и гносеологические аспекты соотношения дискретного и всеобщего в человеке ..... | 167 |
| <i>Сигнаевская О. Р.</i> Философия российского образования: поиск вертикали мировоззренческих констант .....          | 172 |
| <i>Сизых Е. Н.</i> Формирование философской картины мира в творчестве Я. Хинтика .....                                | 175 |
| <i>Скальская А. А.</i> Менталитет в аспекте гуманитарного знания .....  | 179 |
| <i>Скоробогатская Н. А., Скоробогатский В. В.</i> Философ и современность, или О традиции философствования .....      | 180 |
| <i>Смирнова Т. В.</i> Двоемие как основание религиозного мировоззрения. Религиозный хронотоп .....                    | 187 |
| <i>Смышляева Е. Г.</i> Проблема сущности языка .....  | 191 |
| <i>Сорокин А. Н.</i> Духовно-нравственные ценности в системе миропонимания современных студентов .....                | 192 |
| <i>Тарасов О. В.</i> Возможная классификация философских учений .....   | 195 |
| <i>Точищева М. Б.</i> Эвристика как особый метод философии в ингушском фольклоре .....                                | 198 |
| <i>Тырбах Ю. В.</i> Информационное пространство мира в бытии языковой реальности .....                                | 202 |
| <i>Черников В. Г.</i> Ситуативное бытие человека как философская проблема .....                                       | 206 |
| <i>Шагиахметов М. Р.</i> От миропонимания к системному мировоззрению .....  | 210 |
| <i>Шардыко С. К., Алексеев А. С.</i> О возможности постнеклассической теории числа .....                              | 213 |
| <i>Шаталович И. В.</i> Актуальность принципа детерминизма на рубеже XXI века .....                                    | 217 |
| <i>Шмелев В. Д. Ж. Ж.</i> Руссо и Л. Толстой о религиозных истинах .....  | 219 |
| <i>Шрейбер В. К.</i> Философия и мировоззрение .....  | 223 |

## РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА

|   |     |
|---|-----|
| <i>Андрюхина Л. М.</i> Картина мира: новые модальности в эпоху экономики знаний .....                 | 228 |
| <i>Беляева Л. А.</i> Об особенностях функционирования парадигм в гуманитарном познании .....          | 234 |
| <i>Бенин В. Л.</i> Культурология и научная картина современного мира .....                            | 236 |
| <i>Бурдина Т. Г.</i> Нанотехнологии как пример постнеклассического этапа научной рациональности ..... | 239 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Васильев В. Ф.</i> О неполноте «гештальтной» трактовки<br>куновской парадигмы .....   | 241 |
| <i>Веревичев И. И., Веревичева М. И.</i> Эколого-экономическая доминанта<br>в концепциях современного экстернализма .....                        | 243 |
| <i>Вылков Р. И.</i> О мировоззренческой специфике<br>понятия «киберпространство» .....   | 246 |
| <i>Глуховцев В. О.</i> Парадигма натурфилософии будущего .....   | 249 |
| <i>Граханов Д. А.</i> На границе мысли и не-мысли .....  | 251 |
| <i>Громов А. В.</i> Проблема причинности в современной философской<br>картине мира .....   | 254 |
| <i>Доманова С. А.</i> Когнитивная история науки как актуальная парадигма .....   | 258 |
| <i>Жадяев Д. В.</i> Картина мира как процесс: концепция А. Н. Уайтхеда .....   | 260 |
| <i>Жукова Е. Д.</i> Понятие «мозаичная культура» в современной<br>философии образования .....  | 264 |
| <i>Ионайтис О. Б. С. Н. Булгаков о И. Канте и современной науке</i> .....  | 268 |
| <i>Капитон В. П., Капитон О. В.</i> Картина мира и объективные законы .....  | 272 |
| <i>Ким В. В.</i> Специфика стилиевой детерминации языка науки .....  | 277 |
| <i>Кирюшин А. Н.</i> Философско-методологические основания виртуального<br>содержания концепта «картина мира» .....                              | 284 |
| <i>Коган Н. Н.</i> Философско-методологические основания<br>естественнонаучного образования .....  | 287 |
| <i>Корягина Е. А.</i> Историческое время и картина мира .....  | 290 |
| <i>Крылова Н. Б.</i> Становление картины мира ребенка в процессе освоения<br>культурным опытом .....   | 292 |
| <i>Кузубова Т. С.</i> Ницшеанский проект «наук о духе» (к проблеме становления<br>парадигмы гуманитарного знания) .....                          | 298 |
| <i>Лазутина Т. В.</i> Музыкальная картина мира .....   | 302 |
| <i>Левцова Н. Н.</i> Научное освоение действительности в музейной экспозиции ...   | 304 |
| <i>Мартишина Н. И.</i> Факторы формирования образа науки в сознании<br>современного общества .....   | 306 |
| <i>Мезинова Г. Н.</i> Современная методология науки и проблема<br>рациональности научного знания .....   | 310 |
| <i>Назаров И. В.</i> О мифах в идеологической картине общественной жизни .....   | 313 |
| <i>Некрасов С. Н., Некрасов К. С.</i> Русская картина мира и философское<br>мировоззрение: Неоиндустриальный выбор России, или «Иное дано» ..... | 317 |
| <i>Пивоваров Д. В.</i> О развенчании идеала системности в науке .....  | 321 |
| <i>Платонова С. И.</i> Социология и смена познавательных парадигм .....  | 325 |
| <i>Поляк Э. А.</i> Шахматы как учебная научная дисциплина .....  | 328 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Посыпайко А. Ф.</i> Условия формирования научного мировоззрения студентов в процессе изучения курса философии в техническом вузе ..... | 333 |
| <i>Прилипко Н. И.</i> Профессиональные аспекты экологического мировоззрения будущего учителя .....  | 336 |
| <i>Пронько Т. И.</i> Гуманистическая миссия культуры и перспективы развития современной цивилизации на рубеже XX–XXI веков.....           | 340 |
| <i>Прытков В. П.</i> Картины мира: культурно-исторические формы .....   | 341 |
| <i>Романов А. В.</i> Проблема научности богословия .....  | 345 |
| <i>Ромашкин К. И., Мамедов А. А.</i> Постпозитивистская интерпретация прогресса научного знания: методологические аспекты .....           | 349 |
| <i>Сарииди Э. С.</i> Образовательная среда гимназии как объект педагогической экспертизы и проектирования .....                           | 353 |
| <i>Сидорова И. М.</i> Нравственная философия как основа научной деятельности .....  | 355 |
| <i>Трофимов В. К.</i> Структура оснований научного познания .....   | 358 |
| <i>Цветкова И. В.</i> Структура ценностей в теоретическом и повседневном познании .....   | 360 |
| <i>Чащегорова Н. А.</i> Трактовка понятия «созерцание» в античной философии....   | 363 |
| <i>Шангина Е. И.</i> Геометро-графическое образование инженера: традиции и инновации .....  | 365 |
| <i>Шуталева А. В.</i> Философия и естествознание: основания взаимодействия .....  | 370 |

*Научное издание*

Четвертые лойфмановские чтения

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ  
И КАРТИНА МИРА

Материалы Всероссийской научной конференции

Том 1

Подписано в печать 09.12.2009. Формат 60 × 84 1/16.

Бумага офсетная. Гарнитура «Times».

Усл. печ. л. 22,09.

Тираж 150 экз. Заказ № 1122.

Издательство Уральского университета  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в типографии ИПЦ «Издательство УрГУ»  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.